مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
العدد الثامن عشر
2001
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا
1369 من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم 2001 من ميلاد المسيح عليه السلام




بسم الله الرحمن الرحيم
كنتم خير أمة أخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وتؤمنون بالله
صدق الله العظيم



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويًا

العدد الثامن عشر

1369 من وفاة الرسول ﷺ 2001 من ميلاد المسيح عليه السلام

تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس

إنّ الدّينَ الإسلاميّ دينٌ يشمل الكونَ والحياة
من الأحوال الشخصيّة حتى الكون بكامله
ومن أجل هذا تتبدّد أسطورة
فصل الدّين عن الدّولة

الثائر المسلم معمّر القذّافي

مسجد النصر بنغازي 2 . 5 . 1975 مسيحي



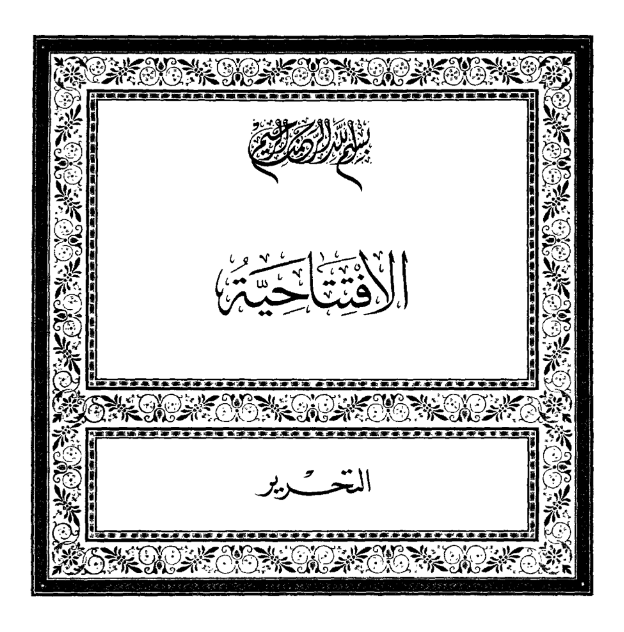
المقالات والدراساتُ الوارِدة في المجلّةِ
تُعبّرُ عن آراءِ أصحابِهَا... والمجَلّـةُ
تُرَحِبُ بِمُنَاقَشة تلك الآراءِ وإثرائِهَا.

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية ـ ص. ب: 71771 ـ بريد مصور (فاكس): 4800059
هاتف: 4802734 ـ شبكة المعلومات: E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله



■ **مراجعة الكتب**



يصادف موعد صدور هذا العدد حدثاً علمياً كبيراً في رحاب كلية الدعوة الإسلامية، ذلكم هو افتتاح مبنى المكتبة الجديد الذي أسس على نمط حديث ليوفر مختلف خدمات المكتبة الورقية وغير الورقية، مع سعة لاستقبال أعداد أكبر من الرواد، وإمكانات أرحب لتوفير أوقاتهم وجهودهم.

وقد كانت هذه المناسبة فرصة لظهور نشاطات مصاحبة لهذا الحدث، منها المعرض الدولي التخصصي الأول الذي يشترك فيه عدد كبير من دور النشر من مختلف الأقطار العربية والإفريقية لعرض أحدث ما لديها من مؤلفات في العلوم الإنسانية والمعارف الدينية، ومنها ندوة رئيسة عن «دور الجامعات الإسلامية في الدعوة إلى الله»، وذلك في محاولة لربط الصلة بين الوظيفة العلمية

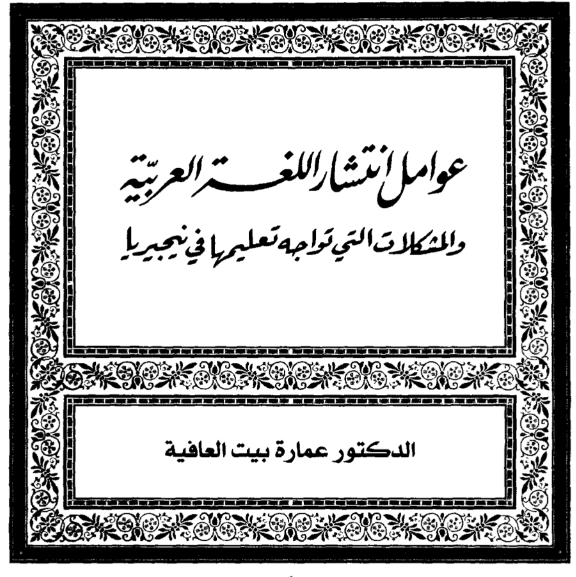
للجامعة والوظيفة الدعوية التي كانت غاية فصارت مادة في الجدول الدراسي، وقد دُعي إلى هذه الندوة ثلة طيبة من رؤوساء الجامعات والمفكرين في العالم الإسلامي.

هذا إلى جانب ثلاث ندوات جانبية أخرى، إحداها عن الكتاب، تتناول مسؤولية تأليفه ووسائل توزيعه بين الأقطار العربية التي يعاني الكتاب فيها من التضييق والمراقبة إلى درجة تجعله من الممنوعات الخطيرة عند بعضهم، وإذا كنا نضيق بهذا الوضع فإن تناولنا لقضية مسؤولية التأليف تجعلنا نقبل العذر ممن يمنع الكتاب الهدام الذي يضحي بالقيم في سبيل الربح التجاري والرغبة في المخالفة غير الهادفة، ولكن دون أن يتوسع هذا العذر ليصادر كل رأي مخالف ووجهة نظر محايدة، وأنموذج المعرض المفتوح في كلية الدعوة يحاول أن يقدم على مائدته ما يرضي العدد الأكبر من القراء، مطبقاً شعاره أن «المعرفة حق طبيعي لكل إنسان».

أما الندوة الجانبية الثانية فهي مناقشة لتطوير الدراسات الإسلامية، في إطار استضافة الكلية للجنة خاصة لدراسة ومناقشة متطلبات الجامعة الإسلامية لمدة ثلاثة أيام، بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية. وتواكب أعمال هذه الندوة ندوة جانبية ثالثة تأتي استضافة لاجتماع تنظيمي للجنة تطوير الدراسات العربية. ثم إن هذه مناسبة أيضاً لتكريم بعض رجالات العلم والفكر من الرعيل الذي حمل رسالة الفكر والتربية في البلاد الليبية خلال القرن العشرين، ذلك أن الوفاء يدفع إلى التفاني وتقدير الجهود المخلصة في سبيل بلادها وأمتها.

وتقام بالمناسبة نفسها أمسية شعرية خلال مدة المعرض تحاول تقديم الجديد في ميدان الرسم بالكلمة الشاعرة في شتى الموضوعات ومختلف الأشكال، وتظهر منشورات جديدة تواكب المناسبة، إلى جانب نشاطات أخرى تعلن في حينها، وهو ما يعني وجود حركة ثقافية وفكرية مواكبة لأيام المعرض العشرة؛ نأمل أن تحقق الهدف من ورائها لخير هذه الأمة، وثقافتها الزاهرة، ودينها الحنيف.

التحرير



عوامل انتشار اللغة العربية والمشكلات التي تواجه تعليمها في نيجيريا

الدكتور عمارة بيت العافية

لم تسعفنا كتابات فتوقفنا ـ يقيناً ـ على أصول الأجناس البشرية التي عمرت جنوب الصحراء الكبرى، فانهال سيل من النظريات التي تخمن المواطن التي جاءت منها تلك الأجناس، والطرق التي سلكتها حتى وصلت إلى تلك المناطق فاستوطنتها وعمرتها.

وتقف أقوى تلك التخمينات لتشير إلى أن تلك الأصول تعود إلى شبه الجزيرة العربية وشمال أفريقيا بحكم الجوار وبحكم سهولة الانتقال. وإن لم تكن جاءت من تلك المواطن فمن المؤكد أنها مرت من خلالها. ولا يرد ذلك القول بوجود البحر الأحمر والصحراء، وقد ركب الإنسان قديماً البحر، كما أن الصحراء ذاتها ربما كانت مطيرة بدليل وجود أودية تحجرت أشجارها وبدليل

وجود مخزون مائي هائل في أعماقها، ووجود النفط الذي هو من مخلفات حيوانية ونباتية.

وهكذا كانت الهجرات المبكرة من شبه جزيرة العرب إلى شمال أفريقيا ثم إلى وسط القارة، وكذا الهجرات من شبه الجزيرة إلى سواحل القرن الأفريقي ثم إلى وسط وشرق القارة. أما اكتساب اللون فلا يعد أمراً فارقاً ذا أهمية يمكن الرجوع إليه لتصنيف أصول سكان القارة على أساسه إذ رأيت كثيراً من الليبيين في كنو بنيجيريا وقد تمازجوا بأهلها فاكتسبوا لونهم وكثير منهم استوطنها ـ حديثاً ـ على عهد الاحتلال الإيطالي لليبيا. ومعروف أن الليبيين يمتازون بقدرة على التمازج مع الشعوب الأفريقية المسلمة، فصار التزاوج وحصلت القرابة المتشعبة وتمازج اللون.

وإذا أقررنا أن الهجرات اتخذت ذلك المسار فمن المؤكد أن اللغة قد انتقلت مع أهلها وهي أسهل ما نقلوا، لكن المحافظة عليها لم تكن لتتيسر لهم، إذ شابتها صبغة لسانية محلية ومازجتها مفردات المتسوطنين السابقين. وليس مستغرباً أن يحدث التبدل في اللغة إلى أن تبتعد عن أصولها. ولنا شواهد في *اللهجات العربية الحالية في كل البلاد العربية* إذ تتكلم كثير من القبائل التي ترجع أصولها إلى شبه الجزيرة لهجات محلية ضاعت في ثناياها اللغة الفصيحة.

وهكذا هو الشأن عند بعض القبائل التي نزحت من شبه الجزيرة واستوطنت السودان الغربي ومن بينه الوطن النيجيري، وذلك بدوافع الانتشار بسبب العمل على نشرها، أو بسبب التدافع البشري وخاصة عندما سقطت بعض الدول فاحتمى اتباعها بالصحراء حتى وصلوا إلى السودان الغربي بل وسواحله الجنوبية والغربية، مثلما نزحوا إلى الأندلس بعد سقوط دولة الأمويين.

لم يبق اللسان عربياً فصيحاً، وقد تشابكت العوامل الفاعلة التي عملت ضده، ولم يعد لسان عامة الناس، ومع ذلك لم تكن تلك العوامل عائقاً دون اكتساب اللغة العربية، التي يمكن أن نسمعها ونحس بوجودها حية لدى كثيرين من أهل البلاد النيجيرية ـ مدار حديثنا ـ حيث يتكلم كثيرون منهم العربية وبفصاحة، ومنهم أعلام برزوا في العربية وآدابها.

ولا يخرجنا عما هو مستهدف بالحديث سوق المثال التالي، فقد حضر أستاذ نيجيري للتدريس بالجامعات الليبية وهو متخصص في علم اللغة المقارن وكان كثيرون من زملائه في مقر عمله الجديد يظنونه سودانياً، ومن بعد صاروا يكبرون ما هو عليه من طلاقة لسان.

هذا مدخل وددت من خلاله التعريف بشيء من واقع امتلاك اللسان العربي لدى كثيرين من إخواننا النيجيريين في هذا الزمان. أما في الماضي فإن تاريخ المنطقة يدل على أن اللغة العربية كانت لغة السياسة والحكم ولغة التدريس، بل ولم تعرف المنطقة لغة رسمية كان لها انتشار واسع مثل اللغة العربية، (إنها الأداة الوحيدة التي تعرف بواسطتها الحقائق التاريخية الصحيحة لهذه البلاد معرفة كاملة)[1].

يقول عبد السلام الأبدون: (وبفضل استقرار الدين الإسلامي وانتشاره انتشرت اللغة العربية انتشاراً هائلاً في *البوادي والقرى والمحافظات والمقاطعات* والمديريات يزاد إلى ذلك إقبال أهالي هذه الأماكن كلها على تعلمها إقبالاً رائعاً بحيث يستطيع معظم الشعب الكواري أن يقرأ الكتب المكتوبة باللغة العربية ويفهمها ويتحدث بها)[2].

والشعب الكواري الذي يشير إليه الأبدون هو شعب إحدى الولايات *النيجيرية في أقصى الوسط الغربي*، وهذا مؤشر على أن ما عداها من ولايات وخاصة في الشمال كانت أقرب إلى شيوع اللغة العربية فيها خاصة وأن بعض هذه الولايات كان يمثل مراكز إشعاع حضاري إسلامي مثل سوكوتو وبرنو، أما ما جاورها من ولايات فمن المؤكد أن العربية قد رافقت الإسلام فيها وانتشرت موازية له، وبقدر اهتمام النيجيريين بالإسلام كان اهتمامهم بلسانه.

---

(1) على نائبي سويد، مقالة: خواطر حول تدريس اللغة العربية في المدارس النيجيرية، 1982، ص50، والكلام يرجع للدكتور كينيت ديكي المدير السابق لجامعة أبادن.

(2) عبد السلام عبد الحميد عبد الرحمن الأبدون، الإنتاجات الأدبية العربية في الفترة ما بين 1988 ـ 1960م، فيما يعرف اليوم بولاية كوارا، رسالة ماجستير (غير منشورة) قسم اللغة العربية جامعة بايرو ـ كنو ـ نيجيريا، ص: ف.

ولا يعد وصف الأدب بالعربي في كثير من مناطق نيجيريا مبالغة يطلقها العرب، ولا هي صفة ذات أفق ضيق، بل هي مما يقره النيجيريون أنفسهم، يقول الأبدون في مقدمة بحث له: (وبديهي أن هناك أموراً كثيرة لا يدعيها هذا البحث، ولكنه يدعي أمراً واحداً لعل الباحثين والدارسين يقرونه له، هو أنه حاول أن يجمع حقائق أدبية وشخصيات جديدة غير معروفة عن الأدب العربي الكواري من قبل)[3].

يقول الشيخ أبو بكر المسكين الأديب البرناوي: (إن برنو منذ نشأتها عربية بحكم الإسلام، فلم تعرف برنو لغة رسمية غير اللغة العربية، فهي لغة الثقافة والعلم، فقد استعملتها برنو في إدارة شؤونها، وصدرت بها قرارات المحاكم وتصريحات الحكومة، حتى احتل المستعمرون المنطقة في القرن العشرين وغيروا من مجرى الحياة. ولكن مع ذلك فإن برنو تعترف بسيادة اللغة العربية على اللغة الإنجليزية لغة المستعمر إلى اليوم، وخاصة عند العلماء بحكم إنها لغة الدين، وأثر هذا موجود في نفوس العلماء التقليديين ومريديهم وتلاميذهم)[4].

(وكان اختلاط الكنويين بالعرب قد أثر إلى حد بعيد في حياتهم الدينية والاجتماعية والفكرية والسياسية، كما أثر في لغتهم وامتزج بها دماً ولحماً، فقد انتشر الإسلام في الديار الكنوية انتشاراً عظيماً وانتشرت معه لغته العربية وثقافتها، فأحبها المسلم الكنوي وأكرمها إكراماً جعله يقدس ويكرم كل ما كتب بها ولو كان المكتوب صحيفة)[5].

ولنا أن نسوق حقيقة تاريخية تؤكدها الشواهد وهي أن اللغة العربية كانت لغة العلم والثقافة والسلطان في عموم الأقاليم النيجيرية المسلمة حتى لقد نشأت

---

(3) عبد السلام عبد الحميد عبد الرحمن الأبدون، المرجع السابق ص،ز.

(4) من مقابلة أجراها معه يقعوب يونس موسى، نماذج من الشعر العربي البرناوي، 1890 ـ 1970 عرض وتحليل رسالة ماجستير (غير منشورة) قسم اللغة العربية جامعة بايرو ـ كنو ـ نيجيريا، ص8.

(5) يعقوب أحمد دوكاوا، إنتاجات الكنويين الأدبية (شعر ونثر)، ص41.

ممالك كان لسانها عربياً، وكان أمراؤها أساطين في التأليف بالعربية وفي النظم بها.

وقد ساعدت عوامل كثيرة على انتشار اللغة العربية، أسوق ما أورده منها يعقوب يونس موسى، حيث عدد من العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية في مملكة برنو ما يأتي[(6)]:

1 ـ دخول الإسلام إلى المنطقة في وقت مبكر بالطرق السلمية على أيدي التجار والفقهاء من شمال أفريقيا، ولغة الإسلام هي اللغة العربية.

2 ـ عناية أهل برنو الفائقة بترتيل القرآن وحفظه، وهو الدستور الوحيد الذي يرجع إليه المسلون في مشاكلهم الدينية والدنيوية.

3 ـ اتصال البرناويين بالعرب قبل الإسلام، ووجود جاليات عربية في المنطقة منذ وقت مبكر من التاريخ.

4 ـ اعتقادهم بأنهم من سلالة العرب. حيث أفادت الروايات الكانورية بأن أهلها ينتسبون إلى أهل البيت من بني الحسن. وكان تعلم اللغة العربية موضع افتخارهم وحتمياً بالنسبة إليهم.

5 ـ تأسيس مملكة إسلامية باسم مملكة برنو الإسلامية، والتي تعتبر من أكبر الممالك الإسلامية في القارة السوداء.

6 ـ يظهر من عادات أهل برنو أنهم عرب أكثر من غيرهم في هذا الجزء من القارة ويتمثل هذا في زيهم والتقاليد العربية والإسلامية.

7 ـ اتخاذهم العربية لغة رسمية للمملكة وكذلك للثقافة والعلم، فقد استعملت اللغة العربية في سجلات الحكومة وصدرت بها قرارات المحاكم ووسائل التهنئة والرسائل الدبلوماسية والخطب الدينية.

8 ـ كذلك مما ساعد على تطور اللغة العربية وآدابها في برنو وجود رواق لهم باسم الرواق البرناوي بالأزهر الشريف. حيث قام سلاطين برنو بإرسال

---

(6) يعقوب يونس موسى، مرجع سابق، ص ص 12 ـ 14.

سلسلة من البعثات إلى القاهرة، ونتج عن ذلك وجود علماء مثقفين من أبناء المنطقة تخرجوا من الأزهر وعادوا إلى برنو.

9 ـ صلة برنو بالعالم العربي والإسلامي قوية ومستمرة، ولها جوانب متعددة تجارية وسياسية وثقافية، ومعظم هذه الصلات كانت مع المغرب وشمال أفريقيا.

10 ـ يحظى العالم في المجتمع البرناوي بمكانة عالية فيها تبجيل كبير، لما يمتاز به من ثقافة، فيلتف حوله عدد من الناس. ولا يزال العلماء يتمتعون بهذه المكانة إلى يومنا هذا.

11 ـ انتشار المدارس والمعاهد التي تدرس العلوم الدينية والعربية وعكوف العلماء على التأليف باللغة العربية.

وإذا ألمحنا إلى مدى أهمية اللغة العربية للشعب النيجيري، وتلمسنا أهداف تعليمها[7]، فإننا نستوضحها في الآتي:

1 ـ يمثل المسلمون نسبة عالية من عدد سكان نيجيريا، وهي أكثر البلاد سكاناً في أفريقيا. وهذا يسلتزم الاطلاع على القرآن الكريم دستور الإسلام الثابت ويعشق النيجيريون المصحف الشريف ويسعى كل مسلم منهم لاقتنائه. وترى كثيرين منهم يصطحبونه إلى المساجد يتابعون فيه قراءة الإمام (وهذا في صلاة القيام).

ولا يخفى ما يكون لفهم العربية من دور مهم في فهم القرآن الكريم

2 ـ الإلمام بالعربية يمكن المسلم من استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم ومن السنة النبوية. كما يمكنهم من الاطلاع على الموروث الإسلامي في المجالات الكثيرة التي كتب فيها المسلمون من قبل.

3 ـ بالرغم من الكيد الكبير والمعاناة التي تواجه المسلمين وتسعى إلى إبعادهم عن دينهم لا تزال مرجعيتهم في أمور أحوالهم الشخصية تستند

---

(7) للتوسع في ذلك، انظر: عبد الحميد شعيب أغاكا، مشاكل اللغة العربية لدى الطالب النيجيري، قسم اللغة العربية جامعة بايرو ـ كنو ـ نيجيريا، 1983، ص130.

إلى الشرع الحكيم وتطبق التعاليم الإسلامية عبر المحاكم الشرعية. ولذلك فإن الحاجة قائمة للقضاة الذين لا بد في إعدادهم من معرفة باللغة العربية مفتاح الولوج إلى الدين الإسلامي.

4 ـ تنتشر المدارس الأهلية في ربوع الوطن النيجيري، ومن بينها المدارس التي تقوم على تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي، وهذه المدارس تحتاج إلى المعلمين ذوي الكفاءة والخبرة في مجال اللغة العربية.

5 ـ لنيجيريا علاقات متميزة مع البلاد العربية ولذلك فهي تستفيد من المتخصصين في اللغة العربية في وظائف السلك السياسي.

6 ـ تنتشر المساجد في ربوع الوطن النيجيري، وهي تحتاج إلى الأئمة والخطباء، ويعتمد أكثرهم إلقاء خطبته باللغة العربية. بينما يخصص بعضهم الخطبة الأولى للحديث باللغة العربية وفي الثانية يتحدث باللسان المحلي.

7 ـ قامت جهود استعمارية خبيثة ركزت على أن تكون الدراسة الجامعية في مجال الإسلاميات بلغة المستعمر (الإنجليزية)، وتستعيد كثير من الجامعات ـ حالياً ـ دورها الأصيل فتدرس العلوم الإسلامية باللغة العربية وهي تحتاج في ذلك إلى قدرات ذات تأهيل عال تمتلك اللسان العربي.

8 ـ تزخر البلاد النيجيرية بكثير من المؤلفات المحلية التي تعود إلى تواريخ متفاوتة، ولا يزال أكثرها مخطوطاً، لم ينشر بعد فما بالك بتحقيقه. وكل ذلك يحتاج إلى همة تسبقها قدرة لسانية عربية، إذ كتبت تلك المؤلفات بلسان وحرف عربي.

9 ـ تحتاج المدرسة الحديثة إلى تطوير يشمل المقررات القرآنية والحديثية وغيرها من الدراسات الإسلامية، ولا بد من مراجعة الصورة التقليدية للمدرسة، وهذا كله يحتاج إلى جهود مضاعفة لا بد لمن يخوضها أن يكون ملماً بالعربية وبالدراسات الإسلامية.

10 ـ يحتاج تاريخ نيجيريا إلى دراسة لا تغفل ما كتب عنها بالعربية عبر القرون الماضية ولا يمكن الركون ـ فقط ـ إلى ما كتبه عنها الغربيون المغرضون

في كثير من كتاباتهم. وهذا يحتاج إلى إلمام بالعربية وتاريخ المنطقة الإسلامي الزاهر.

وقد كانت هناك ولا تزال عوامل ووسائل متعددة أسهمت في انتشار اللغة العربية في البلاد النيجيرية بعامة، فقد تقدمت العوامل الخاصة بمملكة برنو، أحاول في الآتي إبراز أهمها[8].

1 ـ ظهرت المعاهد والمدارس العلمية، التي اختصت في تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي، والتحق بها كثيرون من أبناء المسلمين في ربوع البلاد النيجيرية ومن البلاد المجاورة حيث تمتاز المنطقة بمرونة تنقل سكانها وقلة القيود عليهم في ذلك. وبعد تحصيل للعلوم العربية والإسلامية يعود أولئك إلى مناطقهم فيثرون الحياة العلمية والأدبية.

2 ـ واظب الصوفيون على الانتظام في حلقات ذكر يومية تتخللها مدائح وأذكار وأدعية يساق أغلبها باللغة العربية.

بل واتخذ بعضهم اللغة العربية وسيلة التعبير لنشر التصوف. ولا يخفى ما للتصوف من دور فاعل في انتشار الإسلام واللغة العربية في السودان الغربي.

3 ـ كان كل من يعد عالماً ـ وإلى عهد قريب ـ يستعمل اللغة العربية، وبديهي أنها الوسيلة للعلوم الإسلامية وللتبحر فيها. كما أن من يعد نفسه شاعراً كان يكتب باللغة العربية. ولا تزال تسري وإلى يومنا الحاضر هذه القدرة الكبيرة لدى كثير من النيجريين الشباب ممن يتقنونها وينافحون عنها ويحفظون عن ظهر قلب المتون في مختلف علومها.

4 ـ ظهرت في العقود الأخيرة منظمات عدة أخذت على عاقتها مسؤولية نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن الإسلام والمسلمين وقد تبنت هذه

(8) انظر: يعقوب أحمد دوكاوا، مرجع سابق، ص ص 41 ـ 43. وما أخذ منه في هذا الموضع حدث فيه تصرف كبير وأضيف إليه.

المنظمات اللغة العربية وعملت عبر جهودها على تدريسها للناشئة ونشرها بين الأتباع.

5 ـ ظهور أقسام متخصصة في أغلب الجامعات النيجيرية تهتم مباشرة باللغة العربية وآدابها، بل وتمنح الدرجات العلمية العالية فيها وقد أسهمت هذه الأقسام بفعالية في نشر اللغة العربية.

6 ـ تعد المناسبات والمواسم الدينية فرصاً لظهور اللغة العربية على الألسن حيث تكون تلاوة القرآن، ورواية الأحاديث، وإنشاد الأذكار والمدائح وترديد القصائد. ولا زالت أكثر المدارس الإسلامية تحتفل بمولد النبي ﷺ، من ضمن برامج احتفالاتها أن يقوم ولد صغير لا تتجاوز سنه السابعة فيتقدم أمام الجميع ويرتل القرآن الكريم، ثم يختبر في المواد الدينية كالفقه والحديث والتفسير والتوحيد وغيرها، وكثيراً ما ينشد الشعر. فكان نتيجة لذلك أن تنافس الآباء والأمهات على السواء في إدخال أبنائهم وبناتهم هذه المدارس الإسلامية فكان لذلك أثر كبير في نشر اللغة العربية وثقافتها.

7 ـ لا زالت المدرسة التقليدية في أحد جوانبها قائمة في ربوع البلاد النيجيرية، حيث لا زلت ترى اعتكاف الطلاب لتلقي العلم على يد شيخ عالم متبحر في مختلف العلوم الدينية وفي العربية وآدابها. وقد زرنا أحدهم في بيته وقد تحلق حوله عدد من طلابه معتكفين لتلقي العلم على يديه ومنهم من تجاوز عشراً من السنوات ولا زال مستمراً في تلقي العلم.

8 ـ بحكم الدين أثرت الشعائر الدينية الإسلامية في مجال نشر اللغة العربية ففيها تكبير وشيء من القرآن وتشهد ومواظبة على ذلك في الصلاة، وفي غيرها تسبيح وذكر. وقراءة لسورة الفاتحة في عقود الزواج وفي كل ذلك استعمال للغة العربية.

9 ـ في تاريخ نيجيريا الإسلامي رصيد كبير من المؤلفات العلمية والأدبية لا يزال مخطوطاً، ولا زالت هذه المؤلفات لم تر النور ـ في الأغلب الأعم ـ فلم تنشر بعد. ويحن كثيرون من ذوي الاهتمام وورثة المؤلفات وورثة

الأعلام المؤلفين إلى أن ينشروها وهذا عامل مساعد إذ كتبت هذه المؤلفات باللغة العربية، أو باللغات المحلية والحرف العربي.

مما تقدم يتبين أن العوامل المساعدة على نشر اللغة العربية كثيرة، لكن المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في نيجيريا مشكلات عويصة يقف بعضها مستعصياً على الحلول، وهي تتنوع بين مشكلات مادية وأخرى ثقافية وغيرها يصعب حدس دواعيه ومسبباته.

وتلخص النقاط التالية المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في البلاد النيجيرية:

1 ـ في مرحلة الأساس يتصدى لتعليم اللغة العربية كثير من المعلمين ممن لا يجيدون اللغة العربية، ولا تعجب إن عرفت أن بعضهم يقوم بتدريسها عبر اللسان المحلي. وهذا لا يغض من قيمة علم بعضهم باللغة العربية وحماسته لتدريسها والتوفيق الذي يصاحبه في ذلك.

2 ـ قلة الحصص المخصصة لتعليم اللغة العربية والدين الإسلامي في مراحل التعليم الأساسية، حيث لا تجاوز نصيبهما ثلاث حصص أسبوعياً علماً بأن مدة الحصة ثلاثون دقيقة، كما تغيب الحصص التي تعني بالإملاء والإنشاء والخط[9].

3 ـ المدارس التي تحمل عبء تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي مدارس ابتدائية أهلية، ولا تتكفل حكومات الولايات والحكومة الاتحادية بدعمها بالمدرسين والكتب. وفيما يتعلق بالكتب فإن بعض المدارس تقرر منها ما يفوق مقدرة التلاميذ ويناسب مستواهم التعليمي.

(9) عبد الحميد شعيب أغاكا، مشاكل اللغة العربية لدى الطالب النيجيري، مرجع سابق، ص135، ص ص: 135 ـ 197. مع تصرف في الصياغة وإضافة في إيراد مشكلات لم يتعرض إليها أغاكا في بحثه. وقد تم استقاء الإضافات من الملاحظات الشخصية ومن خلال ملاحظات الإخوة المفتشين الذين أرسلتهم جمعية الدعوة الإسلامية العالمية لمتابعة بعض المدارس بغرض دعمها وتحسين أدائها.

وهذه أمثلة على ذلك: يدرس بالنحو ـ من بين ما يدرس ـ متن الأجرومية. ويدرس في الصرف ـ من بين ما يدرس ـ شرح الميداني.

أما فيما بعد الابتدائية ودون التعليم المتوسط فيدرس الطلاب في الفقه ـ مثلاً ـ مختصر خليل والعدوي والعسكري وشرح الرسالة. ويدرسون في النحو ـ من بين ما يدرسون ـ ألفية ابن مالك والأشموني وقطر الندى. وفي الصرف يدرسون قسم التصريف من ألفية ابن مالك وشذى العرف ولامية الأفعال.

وفي الأدب يدرسون: مقامات الحريري وأشهر شعراء الجاهلية ولامية العرب ومقصورة ابن دريد ـ ومن بين ما يدرسون ـ في البلاغة: عقود الجمان ومن بين ما يدرسون في العروض: متن القوافي والعروض. وفي المنطق إيساغوجي. وكذا يدرسون الأصول والتفسير. وفي المحفوظات يحفظون كتاب (تعليم المتعلم طريقة التعلم).

وبنظرة متفحصة لمحاولة المواءمة بين المقررات وسن المتعلمين يوجد تناقض كبير، فبقدر ما تتلعثم ألسنة الصغار ولا تطاوعهم، تجيء كتب متخصصة لتقرع أسماعهم ويطالبون بتعلمها واستظهار بعضها. وهكذا تقف المقررات عقبة أمام اكتساب اللغة إذ من المفترض أن يتعامل المتعلمون مع كتب ميسرة تركز على النصوص والإملاء والإنشاء ومعالجة الخط. وكل هذا يكاد يكون مفقوداً، حتى إنك لتجد كثيراً من النيجيريين يفهم بعضاً مما تقول بالعربية لكنه لا يقدر على التكلم بها. ويلمس هذا واضحاً في كثير من المعاملات معهم كما يلمس بجلاء في خطب الجمعة والعيدين التي تلقى في أغلبها باللغة العربية ولا يقوم الخطيب في كثير من المساجد بترجمة شيء منها، لكنه من خلال المعايشة تأكد لنا أن الأغلبية التي تحضر للصلاة لا تجيد التكلم بالعربية ولكن لديها مقدرة متواضعة على فهم ما يقال باللغة العربية وذلك من خلال تداعي المعاني ومحاولة الربط بين الجمل والمفردات المكونة لها، أي الفهم من خلال السياق العام.

4 ـ نقص الكتب العربية: فقد عمدت حكومة المستعمر قبل استقلال نيجيريا سنة 1960 إلى منع استيراد الكتب العربية، وإخضاع الأمر إلى ضرورة الحصول على ترخيص توريد مع فرض ضرائب باهظة على الأفراد والمنظمات الإسلامية التي تتجرأ على توريد الكتب.

(ويرى بعض النيجريين أن أغلب الكتب المستوردة لا تخدم تعليم اللغة العربية أكثر مما تبلغ رسالة البيئة التي قدمت منها ولهذا فإنهم يرون أن المدارس النيجيرية الأهلية أصبحت مواطن للصراع الفكري والسياسي نتيجة الكتب المستوردة من العرب. بل ودعا البعض إلى العدول عن استيراد الكتب التي كثيراً ما تكون سبباً في إحداث بلبلة في أفكار الشباب النيجيري)[10].

5 ـ مشكلة تأليف كتب عربية بأقلام مواطنين: وتعد هذه مشكلة أمام تقدم اللغة العربية حيث لا توجد ـ على نطاق واسع وشامل ـ كتب باللغة العربية قام بتأليفها نيجيريون أو مقيمون في نيجيريا (ويرى البعض أن الكتب المكتوبة بأقلام من لا يعرفون أذواق النيجريين تجعل محتويات تلك الكتب لا تمت لحياة التلاميذ بصلة، وهذا من شأنه أن يضعف عزيمتهم في محاولة فهم ما وراء النصوص أو المفردات التي قدمت إليهم فيها)[11].

ويذهب البعض إلى القول بأنه: (لا يجوز أن يؤلف أحد لإبناء نيجيريا إلا من ذاق مرارة التعلم والتعليم معنا في هذا الموطن وعرف أمراض تعليمنا وعلاجها، لأنه لا يعالج المرض إلا من عرف الداء والدواء معاً)[12].

6 ـ ومن بين العقبات التي تواجه انتشار تعليم وتعلم اللغة العربية ندرة المطابع

---

(10) عبد الحميد شعيب أغاكا، مشاكل اللغة العربية لدى الطالب النيجيري. مرجع سابق، ص141.

(11) علي نائبي سويد، من افتتاحية لمؤتمر منظمة معلمي العربية والدراسات الإسلامية، بولاية بوثي، 1983.

(12) عبد الحميد شعيب أغاكا، مشاكل اللغة العربية لدى الطالب النيجري. مرجع سابق، ص142.

العربية بنيجيريا، مع أن شمال نيجيريا عرف الطباعة بالحرف العربي منذ زمن. تشير المصادر التاريخية إلى أن الطباعة بالحروف العربية ليست فنا جديداً عند أهل نيجيريا إذ كانت الإيصالات والمنشورات بالشمال النيجيري مكتوبة بالحروف العربية منذ عهد بعيد في النصف الأول من القرن العشرين[13].

7 ـ مشكلة الحرف العربي: كانت أكثر لغات نيجيريا تكتب بالحرف العربي، لكن الحرب الثقافية المدمرة التي خاضها المستعمر الإنجليزي أفضت إلى استبدال الحرف اللاتيني به، فانقطعت بذلك صلة النيجيري المعاصر بتاريخ أجداده وصار لا يعرف ذلك إلا من خلال اللغة الإنجليزية. هذا في الأغلب الأعم، إذ لم تعدم بلاد نيجيريا ذات التاريخ المشهور كثيرين من أبنائها الذين حافظوا على ذلك التراث وتوارثوا إتقان أداته ومفتاحه المتمثل في الحرف العربي.

لكن الوقت الحاضر لا يشيع فيه استعمال الحرف العربي في كتابات أبناء نيجيريا ولا تعدو جهود المدارس الأهلية التي تتصدى لتعليم اللغة العربية وكذا المعاهد المتوسطة وأقسام العربية بالجامعات، أن تكون عملاً لا يسعف في المواجهة خاصة إذا عرفنا أن المراسلات والمنشورات وما يتعلق بتلك المؤسسات لا تكتب باللغة العربية أو باللغات المحلية.

8 ـ من بين المشكلات البارزة التي تواجه تعليم اللغة العربية عدم اهتمام الوالدين بمتابعة دراسة أبنائهم. ومع أن مشكلة الانحطاط في التعليم تظل مشكلة عالمية عامة، أسهمت عوامل متعددة في إيجادها، يبرز إهمال الوالدين النيجريين لأبنائهم من بين العوامل ذات التأثير الفاعل في انحطاط التعليم وتسرب الصغار من المؤسسات التعليمية وربما عدم وجود فرصة للالتحاق بالتعليم أصلاً، وإذا أخذنا في الاعتبار أمية الوالدين وضغط

(13) علي أبو بكر، الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إلى 1960 عام الاستقلال، ط بيروت، 1972، ص234.

الظروف الحياتية وكذا كثرة الأبناء لدى النيجيرين عرفنا أن فرصة رعاية الوالدين للطفل في تتابع إنجازه التعليمي فرصة ضئيلة إن لم تكن معدومة.

9 ـ تقصير العرب في نشر اللغة العربية: إذ تقع مسؤولية نشرها على عواتقهم، وهم أقدر من غيرهم على ذلك نظراً لمطواعيتها للسانهم ولسيادتها في أوطانهم رغم مزاحمة اللهجات العامية لها في كل قطر عربي. ويوجب بعض النيجيريين على العرب نشر هذه اللغة، فيقول: (إن مسؤوليات نشر اللغة العربية تقع بالمرتبة الأولى على العرب الذين هم أصحاب هذه اللغة وولدوا في مهادها وربوا بين أحضانها وكونوا بها تاريخياً مجيداً)(14).

ـ ومن طريف ما روى زميل جمعتنا به دورة تدريبية أنه كان في إيران وأم حلقة إقراء يحاول الشيخ فيها تلقين المتعلمين أي الذكر الحكيم وينطق ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾، هكذا: الهاقة ما الهاقة. فاستأذن هذا الزميل وصوّب نطقها وما أن كررها على مسامع المتعلمين صحيحة حتى أتقنوها. فبادر الشيخ قائلاً أنتم العرب ستدخلون النار كلكم. فدهش الزميل مستفسراً عن السبب. فقال الشيخ أنتم مقصرون في تعليمنا العربية. أما ترى أني أخوضها معهم ولا يطاوعني لساني وبمحاولات محدودة جعلتهم ينطقونها سليمة؟

أما في جانب آخر يمثل تهاون العرب في إتقان لغتهم فهذا مثال: (إلتقى طالب من طلاب العربية بشخص مصري فكلمه باللغة العربية، فرد عليه باللغة الإنجليزية، فتعجب الطالب المواطن من هذه الظاهرة الغريبة. قائلاً أنا أكلمك بلغتك العربية وأنت تجيبني بالإنجليزية؟ فرد عليه المصري قائلاً: لا أجيد العربية الفصحى، لذلك أخاف أن أقع في خطأ نحوي

(14) عبد الحميد شعيب أغاكا، مشاكل اللغة العربية لدى الطالب النيجري. مرجع سابق، ص174.

فتسخر مني وأنا أدعي العربية)[15]. وأود أن أضيف أن هذا المثال ينسحب على كثيرين من العرب مهما كانت جنسياتهم، ولا يعني تقصيراً لدى المصريين فقط. وكلنا يعرف مصر ودورها الرائد في نشر اللغة العربية والدفاع عنها، وما أنجبته من علماء أفذاذ كانوا ولا يزالون حماة للعربية. لكن غالبية العرب تتهاون في إتقان لغتها العربية، وتكون بذلك قاصرة عن أن تؤديها إلى الغير.

10 ـ ونظراً لأن تدريس اللغة العربية يتم في مدارس أهلية، لذلك ينعدم الاهتمام بالمواد الدراسية الأخرى، مثل المواد الاجتماعية، والمواد العلمية البحتة والتطبيقية في صورها المتدرجة، وهذا من شأنه أن يخرج متعلمين يحظون بدراسات لغوية عربية وإسلامية، لكنهم يفتقدون غيرها من المواد مما لا يمكنهم من الحصول على وظائف في الدولة، (لأن طبيعة التوظيف في نيجيريا تقتضي غالباً الثنائية في التعليم)[16].

وهذا الواقع ينفر من استنفاد الجهد في تعلم قد لا يكون لصاحبه نصيب في التوظيف.

11 ـ يوجد تغليب للغة الإنجليزية على اللغة العربية في المقررات الدراسية حسب المنهج الاتحادي، إذ تبلغ حصص اللغة الإنجليزية ثلاث حصص مقابل واحدة للغة العربية. وهذا نتاج لحقبة الاستعمار التي تعدت ذلك إلى تشويه صورة معلم العربية ومتعلمها. وإلى القارىء الكريم هذه الحادثة كما يرويها عبد الحميد أغاكا: (التقى طالبان من طلاب اللغة العربية في السوق العامة، فقال أحدهما لزميله: كيف الحال يا أستاذ؟ فاستنكر الثاني هذه الجملة التي تحمل في طياتها معنى الاحتقار والسخرية حسب سلوك بعض أفراد المجتمع النيجيري تجاهها، ولذا لم يرد عليه. فلما التقى به في اليوم الثاني في المدرسة أشبعه ضرباً بحجة أنه فضحه بالأمس أمام جماهير الشعب في السوق بقوله له: كيف الحال يا أستاذ.

---

(15) عبد الحميد شعيب أغاكا، مرجع سابق، ص211.

(16) عبد الحميد شعيب أغاكا، مرجع سابق، ص197.

وهذا قليل من كثير مما غرسه الاستعمار البريطاني في اللغة العربية وفي نفوس دارسيها في هذا الوطن)[17].

وهكذا غرست كراهيتها في نفوس الكثيرين من الجهلة حتى امتد الأمر إلى شعور بعض من تثقفوا بها بشيء من النقص فيحاولون محاكاة الغرب فراراً من أن يوصفوا بالرجعية.

وقد كانت أحوال معلمي العربية والدين الإسلامي على أيام الاستعمار مزرية، حيث لم يكونوا محل اهتمام. فرواتبهم أقل من سواهم ويوجد تعمد لنبذهم، فساءت أحوالهم قياساً بزملائهم من سواهم وكان ذلك مدخلاً لتنفير الطلاب منهم ومما يقومون بتدريسه.

هذه محاولة للإشارة إلى المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في نيجريا. هي ـ بكل تأكيد ـ المشكلات التي تتبدى ظاهرة، وربما اختفت وراءها مشكلات أخر قد تكون أدهى وأمر وأود في الختام أن أشير في نقاط مجددة إلى الآتي:

1 ـ انطلاقاً من إيمان راسخ بأهمية اللغة العربية لإخواننا النيجيريين تاريخاً وحاضراً، ديناً وتعاملاً، فإن التعاون يجب أن يقوم من أجل ازدهارها. ومهما سبقت من خطوات جليلة في هذا السبيل فإنها تظل صغيرة قاصرة إذا استحضرنا الكم البشري الهائل الذي يحتاج إلى تعلمها من الناشئين وكذا البالغين الذين فاتتهم فرص تعلمها، ويسعون للإلمام بها.

ومع ما تقوم به الجهود الأهلية من دور بالغ الأهمية، ومع ما يقوم به كثير من الغيورين على دينهم ولغته في القطر النيجيري الشقيق تظل مساحة المواجهة ممتدة عريضة، وتظل هناك إمكانيات كثيرة للعمل وربما بنفس المجهودات وبنفس النفقات إلى تبذل للنهوض باللغة العربية، إذ لا زالت في الحياة بساطة، وقد زرنا ورأينا مجاميع كثيرة تجلس على قارعة الطريق وتحت ظلال الأشجار تقرأ القرآن وتتدارس العلوم. كما أن نفقات بناء

(17) عبد الحميد شعيب أغاكا، مرجع سابق، ص208.

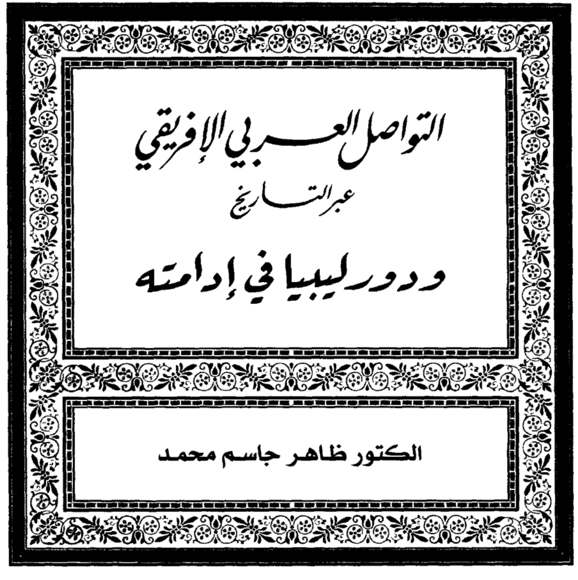
المدارس بالمواصفات الأقل تكلفة أمر ممكن. ولا أغالي إذا قلت إن ما ينقص حياً بكامله لتعلمها إن هو إلا المعلم الكفء، وما يلبث أن تنهال عليه الأعداد الغفيرة تنهل من معارفه، وهذا أمر يسهل العملية لكنه يلقي العبء كبيراً على العرب لينهضوا بواجب تعليم اللغة العربية لغيرهم.

2 ـ كما أنه وفي سبيل اللغة العربية يجب أن تولي المطابع العربية بالا للإنتاج الأدبي والعلمي لإخواننا النيجريين، وهذا الإنتاج غزير أطلعت على وفرة هائلة منه، ولا زال جله مخطوطاً لا يؤمل نشره. وهذا أمر لا يشجع الحاضرين أن يكتبوا باللغة العربية إذا عرفوا أن إنتاجهم لن يرى طريقاً إلى النشر. ومن الإنتاجيات الأدبية المعاصرة لإخواننا النيجيريين شعر ومقالات متعددة ليس هناك من بأس في أن تخرج في مجاميع تضمنها وتعرف بها.

3 ـ كما أود الإشارة إلى ضرورة التشجيع على التأليف المحلي لتغطية الحاجة والنقص في المقررات التعليمية في مدارس تعليم اللغة العربية، ويوجد من يتصدى لذلك من الأساتذة المتخصصين في اللغة العربية وآدابها، كما يوجد غيرهم علماء تبحروا فيها: وكل أولئك أقدر وأقرب لصياغة المادة العلمية التي تراعي البيئة المحلية وترتبط بها.

4 ـ وإذا عرفنا أن الإلف قائم بين النيجيري والحرف العربي، أدركنا أن من الواجب الإسهام في نشر الإنتاج النيجيري باللغات المحلية والحرف العربي وتشجيع ذلك. إذ من المؤسف ألا ترى من ذلك في العقود الأخيرة إلا القليل النادر.

إنها مشكلات أرجو أن أكون وفقت في عرضها، ولا أدعي اكتمالها، بل أراها نقطة في بحر، وأرجو أن أراها تتبلور في أذهان الكثيرين على أنها مشكلة حيوية لا بد من دراستها بعمق، وتشجيع النظر فيها، وعرض الجهود التي تنصب لتعليم اللغة العربية للبحث والدراسة.



يهدف البحث إلى متابعة مراحل التواصل العربي ـ الأفريقي وانعكاساتها الحضارية؛ لوجود الروابط التاريخية والجغرافية والحدود المشتركة والتعايش والتمازج بين سكان المنطقتين، إضافة إلى ذلك وجود المعاناة المشتركة، بسبب التسلط الاستعماري الأوروبي؛ مما أدى إلى استنزاف الكتلتين اقتصادياً، سواء كان منها الموارد البشرية أو الموارد الطبيعية.

وكان لا بد أن يدور الحديث عن التواصل العربي ـ الأفريقي وليس العلاقات أو الروابط العربية ـ الأفريقية لأن مدلول كلمة روابط أو علاقات لا تفي بمعناها الحقيقي الموضوعي لتلك الروابط الأفريقية ـ العربية العميقة الجذور فكان الأولى أن تستبدل بهما كلمة تواصل لما تحمله من مضمون أو في تصوير الواقع.

وقد قُسم الموضوعُ إلى المراحل التالية: مرحلة التواصل قبل الإسلام، ومرحلة التواصل تحت راية الإسلام، ومن ثم مرحلة التواصل خلال فترة الغزو الأوروبي للقارة الأفريقية.

مرحلة التواصل العربي ـ الأفريقي قبل ظهور الإسلام:

لا تختلف معظم المصادر التاريخية حول العمق التاريخي لمراحل التواصل العربي ـ الأفريقي، لاسيما بعد التنقيبات الأثرية التي أخذت تتقدم كثيراً في العديد من البلدان الأفريقية وبالذات في بلاد أفريقيا ما وراء الصحراء.

لا بد من مناقشة أهم عوامل الربط بين الشعوب عموماً وبحثها، وفي المقدمة منها عاملي الجغرافية والتاريخ، بما لهما من ضرورات لا غنى عنها. والمعنى بالعامل الجغرافي، هو عامل التجاور الذي كان له الدور الواضح في خلق تداخل وتلاحم وثيق بين شعوب العالم أجمع، ومنها العالمين العربي والأفريقي، لاسيما في الأجزاء الشمالية والشرقية من القارة الأفريقية، فإن الذي يلقي نظرة على خريطة العالم السياسية سيتبين له أن البلاد العربية والبلاد الأفريقية تكونان معاً كتلة استراتيجية واحدة، يحدها شرقاً جبال زاجروس والخليج العربي. وشمالاً جبال طوروس والبحر المتوسط، وغرباً المحيط الأطلسي؛ وعلى الرغم من وجود الفاصل الانكساري الذي بموجبه تكوّن البحر الأحمر كفاصل بين اليابسة في آسيا وأفريقيا، استمر التواصل بين الطرفين العربي والأفريقي، والتي أصبحت تمثل العنصر العربي والأفريقي في آن واحد ومن دون حدوث تنافر بين المقومات العربية والأفريقية المنصهرة في حياة شعوبها، ويرجع ذلك إلى كون العروبة والأفريقية تشكلان رابطة حضارية وسياسية، وليست عنصرية أو عرقية، لهذا فإنه من الواضح لدينا أن كلاً من العروبة والأفريقية تضم في ثناياها شعوباً مختلفة من حيث العنصر والعرق[1].

---

(1) مدثر عبد الرحيم الطيب، التعاون العربي الأفريقي، العرب والنظام الاقتصادي الجديد، دار المشرق والمغرب، بيروت، 1983، ص106.

أمَّا العامل التاريخي لمراحل التواصل، فهو عامل الزمن، والذي يعود لعدة آلاف من السنين، وهذا ما عكس الصلة بين العرب والأفارقة في التشابه العرقي واللغوي والثقافي[2]. فالمصادر التاريخية تشير إلى أن الفينيقيين في القرن الخامس قبل الميلاد، قد أسسوا مستعمرات تجارية على الساحل الغربي لأفريقيا، وهم الذين وصفهم «هيرودوت» بأصحاب التجارة الخرساء أو التجارة الصامتة مع الأفارقة[3]. والذي يدعم وجود أسلوب التجارة الخرساء واستمرارها هو ما جاء من وصف دقيق لها في كتاب معجم البلدان لياقوت الحموي[4]. وشاهدنا على ذلك هو ما جاء في الرحلة المعروفة برحلة حنون، وهي ذلك التراث الفريد الذي نستقي منه معلوماتنا عن حضارة قرطاجة، وعلى الرغم من عدم وصول النص الأصلي إلا أن النسخة المترجمة باليونانية قد تمكنت من سد الفراغ، حيث كان هدف الرحلة، التي قام بها حنون على الشواطىء الأفريقية، لغرض مد السيطرة القرطاجية[5].

أما بالنسبة للساحل الشرقي، فالصلة هي الأخرى قديمة وعريقة، وتعود أيضاً إلى ما قبل التاريخ الميلادي، فلا بد من الإشارة إلى علاقة شعوب بلاد وادي الرافدين بالسواحل الشرقية لأفريقيا، إذ يشير الأثريون إلى العثور على نقوش سومرية وبابلية ترجع إلى عهد سرجون الأكدي، الذي حكم بلاد وادي الرافدين من عام 2350 ـ 2284 ق.م[6].

ولا يمكن لنا أن نغفل الآثار المصرية القديمة التي تحمل العديد من أخبار

---

(2) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1989، ج2، ص147.

(3) جوزيف ـ كي ـ زيربو، تاريخ أفريقيا السوداء، (ترجمة)، يوسف شلب الشام، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1994، القسم الأول، ص135.

(4) ياقوت الحموي، كتاب معجم البلدان، طهران، 1965، م1، ص821 ـ 822.

(5) أ. غوتييه، ماضي شمال أفريقيا، (ترجمة)، هاشم الحسيني، الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1970، ص30.

(6) صالح حامد أحمد مطر، «تطور العلاقات الأفريقية العربية في الصعور القديمة ـ الوسطى ـ الحديثة»، مجلة الدراسات الأفريقية، العدد: 4، السنة: 4، ديسمبر 1991، ص41.

القوافل التجارية مع أواسط وشرق أفريقيا، وبصورة خاصة في عهد الأسرة الخامسة (2750 ـ 2625 ق.م)، ومنها في عهد الملك ساحورعَ، هو أول ملك أثبتت آثاره أنه مؤسس المواصلات البحرية مع الصومال[7]. وتعددت العلاقات بين الطرفين آنذاك البلدان الواقعة على حوض النيل إلى الصومال وشرق أفريقيا وغربها، ولم يكن هذا غريباً لأن مصر تعد من المنافذ الرئيسية للهجرات العربية إلى القارة الأفريقية[8].

ويبدو أن عراقة الصلة بين العرب والأفارقة، قد انعكست على التشابه العرقي واللغوي والثقافي بين الشعوب التي تتكلم اللغة الحامية أو الكوشية، والشعوب الناطقة باللغات السامية، العربية والأمهرية والتقري، وتنتشر المجموعات الناطقة باللغات الحامية على الساحل الشرقي والشمالي لأفريقيا، وتتكون من الصومال والعفار وجزء من الإريتريين «والبجة والنوبيين والبربر»[9]، وإن هذا التشابه والصلات تدل من دون أدنى شك على عمق التبادل الثقافي بين المجموعتين، مما دفع بعض الباحثين إلى التنبؤ بأن تكون المجموعتان من أصل واحد أو عاشتا في موضع واحد، فلو صح هذا التنبؤ فذلك يعني من الجانب الآخر صحة مدى ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون بانشقاق الأرض وظهور البحر الأحمر.

ويعتقد المختصون أنه بسبب الجوار الجغرافي، وما يولده من احتكاك تجاري وثقافي، بين شعوب المنطقتين المتجاورتين ـ أي موقع الجزيرة العربية المقابل لشرق وشمال شرق أفريقيا ـ والذي لا يفصل بينهما إلا البحر الأحمر،

---

(7) جيمس هنري بستد، تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، (ترجمة)، حسن كمال، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996، ص83. عبد المنعم أبو بكر، «مصر الفرعونية»، تاريخ أفريقيا العام، م2، (اليونسكو)، 1985، ص84.

(8) انظر: شيخ أنتاديوب، الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة، 1995. ولنفس المؤلف انظر: أصل المصريين القدماء، تاريخ أفريقيا العام، م2، 1985، ص37 ـ 70.

(9) حسن، ص147.

حدثت هجرات عربية نحو قارة أفريقيا وبالعكس، على الأرجح، قبل القرن الرابع قبل الميلاد[10]، عن طريق شبه جزيرة سيناء وبرزخ السويس شمالاً، وعن طريق باب المندب جنوباً، لاسيما وأن «. . . اليمن كانت إلى فترة جيولوجية غير بعيدة متصلة بأفريقيا حين كان البحر الأحمر بحيرة داخلية كبيرة. . »[11]، وأن مبررات تلك الهجرات تعود إلى حالات الجفاف والقحط التي مست الجزيرة العربية لعصور متتالية، فبحثا عن متطلبات العيش، انتقلت عدة قبائل عربية إلى الأرض الأفريقية لتستقر هناك[12]؛ فضلاً عن رحلات قوافل التبادل التجاري والتي كانت مزدهرة. وإن أقدم إشارة خطية أشارت إلى صلة العرب بتلك المنطقة هو ما جاء في كتاب تاجر يوناني من الاسكندرية، في أواخر القرن الأول الميلادي، باسم Erythraerel Periblus Maris الدليل الملاحي للبحر الإريتري ـ ليكون دليلاً للتجار في المنطقة ـ أشار فيه إلى مدن عدة مثل مدينة ربطة، التي يحكمها حاكم عربي ينتسب إلى قبيلة معافر اليمنية، ويخضع بنفس الوقت، إلى مدينة مخا في اليمن. وتحدّث فيه عن تزاوج العرب من الأفريقيات، وعن العلاقات التي كانت قائمة بين سكان الجزيرة العربية وشرق أفريقيا، والسفن التي كانت تأتي من الجزيرة العربية محملة بالخناجر والرماح والزجاج وتعود إليها محملة بالعاج وقرن الخرتيت والجلود والرقيق[13]. وإنه مثلما كانت سواحل شرق أفريقيا مراكز تجمع للهجرات العربية منذ العصور القديمة، كانت مصر البوابة الشمالية التي يدخل منها العرب إلى شمال القارة.

---

(10) السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، مؤسسة شباب الجامعة. (د.ت)، ص120.

(11) دي مورجان، الشرق قبيل التاريخ، ج1، نقلاً عن دي لاسي أوليري، جزيرة العرب قبل البعثة، (ترجمة وتعليق)، موسى علي الغول، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية. عمان، 1990، ص25.

(12) أوليري، ص25.

(13) Periplus of the Erythraean Sea, New York, 1912.

نقلاً عن د. أمين توفيق الطيبي، الحبشة عربية الأصول والثقافة، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، 1993، ص143 ـ 144.

ويعد وقوع اليمن تحت حكم الأحباش في القرنين الرابع والسادس الميلاديين سببا في النزوح الأفريقي إلى الجزيرة العربية، ويؤخذ به مثالاً للتواصل بالاتجاه المعاكس، وعلى الرغم من ارتباط ذلك بعوامل تجارية وعسكرية، فلا زالت آثار هذا التواصل موجودة إلى الآن[14]، فضلاً عما دوَّنه الأصفهاني وابن خلدون في كتابيهما من أخبار حول استقرار العرب في الحبشة والأحباش في الحجاز لمزاولة التجارة، حيث كانت أرض الحبشة لقريش «متجراً ووجهاً»[15] وكانوا «يتعاهدونها بالتجارة فيحمدونها»[16].

وكذلك تشير المصادر إلى أن بعض القبائل العربية قد هاجرت من اليمن إلى شرق أفريقيا عن طريق باب المندب، ولم تكن هذه الهجرات إلى الساحل الشرقي فحسب بل كانت تمثل مجالاً للاحتكاك الأول؛ حيث امتدت العلاقات إلى الداخل من خلال موجات المهاجرين التي استمرت تتحرك باتجاه الغرب الأفريقي، حتى استقرت في بلاد اليوروبا غربي نيجريا، ونفذت جنوباً عن طريق بحر العرب والمحيط الهندي إلى جزيرة زنجبار وسواحل كينيا وتنجانيقيا، وتوغلت إلى جبال القمر، وهضبة البحيرات، ثم إلى خط تقسيم المياه بين نهري النيل والكونغو[17].

يتضح مما تقدم، أن مرحلة التواصل الأولى قديمة وتمتد إلى آلاف السنين، متأثرة بعوامل عديدة منها: عامل الجوار، والاقتصاد، والثقافة، وهي التي كونت الأسس المتينة لمراحل التواصل بين العرب والأفارقة مع بلاد ما وراء الصحراء في العصور اللاحقة.

---

(14) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت 1985، م1، ج2، ص380 ـ 394.

(15) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، مؤسسة عز الدين، بيروت، (د.ت)، ج8، ص52.

(16) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1971، ج2، ص8.

(17) محمد المبروك يونس، تاريخ التطور السياسي للعلاقات العربية الأفريقية، 1955 ـ 1977، مطابع الوحدة العربية، الزاوية، ط2، ص15.

مرحلة التواصل تحت راية الإسلام:

يعدّ ظهور الإسلام في العقد الثاني من القرن السابع الميلادي بداية مرحلة جديدة في تاريخ التواصل العربي ـ الأفريقي، فهناك آراء متعددة حول تاريخ دخول الإسلام إلى أفريقيا مبكراً، فمنهم من يعد هجرة أتباع الرسول ـ ﷺ ـ إلى الحبشة[18]، في بداية الدعوة، أول اتصال مباشر وتأسيس أول خلية للإسلام بأفريقيا. ومنهم من يرى أن سواحل أفريقيا الشرقية تأثرت بالدين الإسلامي في الوقت نفسه الذي بدأ الإسلام يرسي كيانه في الجزيرة العربية، وذلك بسبب القرب الشديد بين شرق أفريقيا وبلاد العرب[19]. ويشير البروفيسور رجبي، إلى أن شرق أفريقيا قد تأثر بالإسلام منذ القرن السابع الميلادي (الأول الهجري)، وأن المسلمين قد بنوا ميناء مقديشو وغيره من الموانىء على الساحل الصومالي بعد الهجرة عام 622م مباشرة[20]. يؤيد هذا ما ذكره الدكتور أمين الطيبي في وثيقة مكتشفة حديثاً (كتاب الزنوج) لمؤلف مجهول، عن حدوث هجرات عربية عديدة وقيام مستوطنات قديمة، وعن دخول الإسلام إلى شرق أفريقيا في زمن الخليفة عمر بن الخطاب، فضلاً عن ظهور إمارات عربية زمن الدولة العباسية[21].

مهما يكن الأمر بعد دخول الإسلام إلى الشمال الأفريقي، تعاقبت هجرة القبائل العربية إلى المنطقة، وأظهر العرب أن هناك خصائص فريدة في التأثير على المجاميع التي سكنت معها، وبرز عدد من القادة المسلمين كان لهم الدور الكبير في نشر الدين الإسلامي في أفريقيا، فأسهموا في ترسيخ أسس العقيدة

---

(18) الطبري، م1، ج2، ص482 ـ 483، ابن خلدون، ج6، ص199.

(19) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (تحقيق)، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1988، ج2، ص19.

(20) أحمد الجبير، العلاقات العربية الأفريقية، منشورات الجامعة المفتوحة، طرابلس، 1992، ص13.

(21) كتاب الزنوج، ص249، نقلاً عن الطيبي، ص143.

الإسلامية حتى بدأ مواطنون أفارقة يدعون إلى الإسلام بين مواطنيهم في حركة سلمية.

على الرغم من عامل الجوار والعامل التجاري لهجرة القبائل العربية إلى أفريقيا، وما ترتب عليها من علاقات تجارية وتلاقح اجتماعي، كانت النزاعات القبلية والسياسية التي قادها الأمويون والعباسيون ضد معارضيهم، سبباً مهماً في هجرة مجموعات أخرى كبيرة من القبائل العربية إلى القارة الأفريقية عن طريق باب المندب، ومن ثم الانتشار في الساحل الشرقي منها[22]، وكان لاستقرار هذه الهجرات في مناطق مختلفة من الساحل سبب رئيسي في ظهور عدد من الإمارات العربية على الساحل وبصورة خاصة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، في كلوه وممبسه ومقديشو وفي جزيرة زنجبار[23].

ولا يفوتنا التنويه إلى أن الجغرافيين العرب، في العصور الوسطى، هم أول من أطلق اسم ساحل الزنج على ساحل أفريقيا الشرقي، وبالذات المنطقة التي استقر بها العرب على الساحل الشرقي، من مقديشو في الشمال إلى مدينة سفالا في موزمبيق.

ونتيجة لهذه الهجرات، ظهر مجتمع خليط أطلق عليه الأمة السواحيلية والذي ضم العرق المحلي المكون من سكان يتحدثون بلغة البانتو مع العناصر القادمة من الساحل الشمالي لبحر العرب والمحيط الهندي، وكان من بينهم العرب والفرس والهنود[24]. وطغى هذا الاختلاط حتى شمل اللغة التي هي الأخرى سميت باللغة السواحيلية، حيث أصبحت لغة المعاملات التجارية والرسمية على طول الساحل الشرقي وكانت تكتب بالأبجدية العربية حتى منتصف القرن التاسع عشر.

---

(22) J.S. Trimigham, The Inflounceof Islam Upon Africa, Longman, London, 1988, p.38.

(23) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1992، ص270 ـ 274.

(24) ف.ف. ما تفييف، «تطور الحضارة السواحيلية»، في تاريخ أفريقيا العام، م4، ص452.

وبسبب البعد الجغرافي عن مراكز الثقافة العربية، استغرق دخول الإسلام إلى أفريقيا الغربية زمناً أطول، وقد وجد عدد من الرحالة والمؤرخين العرب وغيرهم من أمثال العمري والإدريسي وابن بطوطة وليون الأفريقي، حضارة إسلامية زاهرة في ممالك غانا ومالي وغيرها.

وقد أحدث العرب تأثيراً جذرياً وعميقاً في أنحاء مختلفة من القارة الأفريقية منذ وصولهم إليها في القرن السابع الميلادي، لاسيما أنهم أدخلوا إلى القارة الإسلام وفن العمارة العربية، والثقافة الإسلامية، وعموماً زادت وشائج الاتصال العربي الأفريقي منذ انبلاج الدعوة الإسلامية ليصبح الإسلام الركيزة الأساسية للثقافة العربية الأفريقية.

لقد سلك العرب في نشر الدعوة الإسلامية في أنحاء مختلفة من أفريقيا، الطرق نفسها التي سلكها أجدادهم من قبل في التجارة أو الهجرة؛ وأن التطور الذي حصل في حياة العرب أدى إلى حدوث نقلة نوعية في تاريخ العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة، فساعد ذلك على رواج مظاهر الثقافة العربية؛ كاللغة التي أعطتها محتوى لغوياً وثقافياً في حين أعطاها الإسلام بعداً عقائدياً[25].

وبعد أن استقر العرب في الشمال الأفريقي منذ القرن الثامن الميلادي، أخذت القبائل العربية تنساب نحو الجنوب، فوصلت إلى حدود النيجر والسنغال، واختلطوا بالسكان وأخذوا يقيمون الإمارات العربية الإسلامية. ولم تقف الصحراء الكبرى حاجزاً لمنع قيام علاقات الترابط ومد جسور التلاقي بين سكان المغرب العربي وبلاد ما وراء الصحراء، حيث مهدت هذه الجسور لاحقاً لانتشار الإسلام في مناطق غرب أفريقيا ووسطها وبالذات أثر سقوط مملكة غانا على أيدي المرابطين عام 1076م، فقامت ممالك أفريقية وبلغت شأناً من الازدهار نتيجة لاعتناقها الإسلام، وتأثرها بمظاهر الحضارة العربية[26].

---

(25) حسن، ص148.

(26) دنيز بولم، الحضارات الأفريقية، (ترجمة)، نسيم نصار، منشورات عويدات، بيروت، 1978، ص64 ـ 65.

ومن الممالك التي برزت في الغرب الأفريقي ووسطه هي مملكة غانا ومملكة مالي وسنغاي والكانم والبورنو.. الخ[27]. لم تصل هذه الممالك إلى التقدم والازدهار والمنعة إلا بعد أن أصبح الإسلام عصب قوتها الروحية والمادية، وأصبحت اللغة العربية لغتها الرسمية. لاسيما وأنها انتقلت من مجتمعاتها القبيلة إلى مجتمع الدولة المركزية، وظهرت دولة جديدة امتزجت بها النظم العربية الإسلامية مع التقاليد الأفريقية الموروثة، وقاد هذا إلى بروز الشخصية الأفريقية في إطارها الإسلامي من دون ذوبان الشخصية، بل ذهب البعض إلى القول أنه بدخول الإسلام بدأ العصر التاريخي «لأفريقيا السوداء»[28]. وشواهدنا التاريخية على ذلك كثيرة في الممالك الأفريقية التي كانت قد أكدت حرصها على التشبه بالقوى الإسلامية المعاصرة، من حيث نظم الحكم والقضاء والاستعانة بعلماء الدين وفقهائه والانتساب إلى الأصول العربية، بل مارس البعض منهم الجهاد في سبيل الإسلام وأعمال الخير مثل محمدي سلطان كانم[29].

وفي القرن العاشر الميلادي ظهرت العديد من المدن والمراكز في شرق أفريقيا، لاسيما عند مغادرة البحارة والتجار من عمان وصحار وساحل الخليج العربي عموماً واستقروا في هذه المنطقة، وكان من مرافقيهم المؤرخ المسعودي، صاحب كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، والذي أورد في كتابه[30]، وصفا عن المحيط الهندي والقرن الأفريقي وبلاد الواق واق المشتهرة بالذهب والعاج.

شهدت أفريقيا تطوراً كبيراً خلال المدة ما بين القرن الحادي عشر وحتى

---

(27) انظر: محمد عبد العال أحمد، منسا موسى سلطان التكرور ورحلة حجه الشهيرة، مركز الدلتا للطباعة، القاهرة، ص5 ـ 8.

(28) يونس، ص17.

Gouilly, A,L Islam dans L Arrique Occidentale Francaise (Paris, 1952), p.45.

(29) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، (تحقيق)، إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1970، ط1، ص95.

(30) المسعودي، ج1، ص108 ـ 112، وكذلك ج2، ص6.

القرن الرابع عشر، فاستطاعت وبالتعاون مع العرب صنع حضارة عربية أفريقية، ومن تأسيس مدن وإمارات ذات إشعاع فكري وثقافي استمدت أصولها من مراكز الإشعاع العربي في بغداد والحجاز والقاهرة، وذلك بسبب الهجرات العديدة التي حدثت إلى مناطق الساحل الشرقي الأفريقي بعد الضعف الذي دب في صفوف الدولة العباسية وسيطرة الأقوام الأجنبية عليها، لا سيما بعد الغزو المغولي لبغداد وإسقاط الخلافة العباسية فيها، حيث وصلت هذه المنطقة إلى درجة كبيرة من الازدهار والترف والرفاهية[31].

وطبيعي أن تنعكس حالات الانتعاش أو التخلف التي كانت تعيشها البلاد العربية على الحالة التي عاشتها أفريقيا، ففي الوقت الذي سيطر العرب فيه على الملاحة في البحر الأحمر والمحيط الهندي، كان له الأثر الكبير على انتعاش التجارة والثقافة وازدهارهما في أفريقيا.

وقد انتشر العنصر العربي في أواخر القرن الحادي عشر في المنطقة الممتدة بين دار فور وبحيرة تشاد وكانم وبورنو ووادای، ويؤكد ديتربولم في كتابه الحضارات الأفريقية مشيراً إلى سكان هذه الممالك قائلاً أن «هؤلاء قبائل عربية ومستعربة من واداي ودار فور وكردفان»[32]. ويطلق عليهم كلمة الشوا، أي الرعاة الرحل لغرض تفريقهم عن الوسلي أي الجلابة أو التجار غير المقيمين؛ ويذكر أن أبرز بطون قبائل الشوا هم الحساونة وجهينه والسلامات وخزام وأولاد راشد والمسيرية[33].

ويمكننا تقسيم مراحل توغل النفوذ العربي الإسلامي إلى داخل مناطق بلاد ما وراء الصحراء الأفريقية الكبرى إلى المراحل التالية:

(31) الجبير، ص14؛ حول ممارسة العرب للنشاط التجاري في سوفالا بموزمبيق وزمبابوي، انظر: والتر رودني، أوروبا والتخلف في أفريقيا، (ترجمة)، أحمد القصير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988، ص101 ـ 102.

(32) بولم، ص27.

(33) لمزيد من المعلومات حول عرب الشوا، انظر: رحلة عبر أفريقيا، مشاهدات الرحالة الألماني رولفس في ليبيا وبرنو وخليج غينيا 1865 ـ 1967، (دراسة وترجمة)، عماد الدين غانم، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 1996، ص488 ـ 490.

1 ـ المرحلة الأولى: ويغلب عليها الاحتكاك السلمي، والتي شكل التجار العرب دعامتها.

2 ـ المرحلة الثانية: التي غطى عليها الجهاد المرابطي الذي مد الوجود العربي الإسلامي المتنامي اقتصادياً وثقافياً، دعماً وسنداً سياسياً.

3 ـ المرحلة الثالثة: التي جمعت بين السلم والجهاد، والتي تم أثناءها ترسيخ مفاهيم العقيدة الإسلامية وتعميقها بين المواطنين الأفارقة. وفي هذه المرحلة انتقلت الزعامة الدينية والسياسية والاقتصادية إلى أبناء الوطن بعد أن تشبعوا بروح الإسلام، وكان نتيجة ذلك قيام عدد من الممالك الإسلامية التي مر ذكرها، مثل مالي وسنغاي وإمارات الهوسا، في المدة المحصورة ما بين القرن الثالث عشر والقرن السابع عشر الميلادي.

ومجمل القول، فقد ارتبط دخول العرب إلى القارة الأفريقية بصورة عامة بأوضاع الدول التي كانت تحكم بالشمال الأفريقي أو الممالك التي تأسست في شرق أفريقيا، وبسبب اختلاط العرب المسلمين وتزاوجهم بسكان قارة أفريقيا من «القبط، والنوبة، والبربر، والزنوج، والبانتو...»، تولدت شعوب إسلامية مختلفة الأعراق والألوان، استعرب بعضها بسبب إسلامها استعراباً تاماً، وشكلت جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية الحديثة، بينما استمرت أقوام أخرى محافظة على ثقافتها القديمة، فكان الإسلام وما زال، من عوامل الترابط بين الشعوب العربية والأفريقية دينياً وعرقياً وحضارياً[34].

ازدهار التواصل العربي الأفريقي:

ازدهرت العلاقات العربية الأفريقية في جميع المجالات، ففي المجال الاقتصادي، أدى التجار العرب في بلاد المغرب دوراً مهماً في تمتين الصلات التجارية بين الممالك الأفريقية القائمة في غرب القارة ووسطها من ناحية، وبين

(34) ج. ت. نياني، «مالي والتوسع الثاني للمناندنغ»، تاريخ أفريقيا العام، (اليونسكو)، بيروت 1988، م4، ص131؛ حسن، ص160.

مناطق البحر الأبيض المتوسط والبلدان الأوروبية من ناحية أخرى[35]، وبنفس الدور قام التجار العرب في تمتين الصلات بين موانىء ساحل شرق أفريقيا وبلاد الصين[36]. هذا فضلاً عن المناصب الإدارية العليا التي شغلها هؤلاء التجار في القارة من أجل إدارة تلك الممالك وما تمتعوا به من امتيازات وضمانات كثيرة وعديدة[37].

أما في المجال الثقافي والاجتماعي فقد ازدهرت الممالك الإسلامية في وسط السودان وغرب أفريقيا التي غلب عليها مظاهر الحضارة الإسلامية الأفريقية، والتي جمعت في نظمها الإدارية نظماً إسلامية وأنماطاً أفريقية غلبت عليها الثقافة العربية. وبتأثير الإسلام ساد التسامح في مجتمعاتها، وأصبحت اللغة العربية لغة العبادة والعلوم والتجارة والدبلوماسية[38]، وأصبح الحرف العربي هو الحرف المهيمن في كتابة اللغات الأفريقية، كلغة الهوسا واللغة الفولانية، وكثيراً ما تأثر سلاطينهم بالخلفاء والولاة المسلمين، فكانوا يخرجون في مواكب جامعة لأداء فريضة الحج، كما شجعوا على تبادل المؤلفات والبعثات العلمية مع مدارس فاس ومكة والقاهرة[39]، ومن أمثلة ذلك ازدياد عدد طلبة العلم من غرب أفريقيا الوافدين إلى مصر، حتى أصبح لهم رواق خاص باسمهم هو رواق التكرور، وذاع صيت عدد من العلماء الذين احتلوا مكانة مرموقة عند سلاطين السودان[40]. هذا فضلاً عن ظهور عدد من المراكز

---

(35) إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت ـ لندن، 1996، ص10 ـ 11.

(36) المسعودي، ج2، ص6.

(37) يونس، ص19.

(38) J.S. Trimingham, Islam In West Africa, Oxford University Press, 1959, p.126.

(39) حسن، ص160.

(40) أحمد إبراهيم دياب، الاستعمار الأوروبي ونتائجه على العلاقات العربية ـ الأفريقية، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطة، 1991، ص160.

(41) لمزيد من المعلومات انظر: محمد عبد الرحمن سوالمية، تمبكتو جوهرة تغمرها الرمال، مطبعة المتوسط، بيروت، ص18.

الثقافية مثل، جني وكانم وتمبكتو[41]، التي ـ ربما بشيء من المبالغة ـ قال عنها السعدي «إنها ما دنستها عبادة الأوثان وما سجد على أرضها قط لغير الرحمن»، فأصبحت هذه المراكز موطناً لطلاب العلم الوافدين إليها وقبلة للعلماء القادمين من مراكز الثقافة العربية الإسلامية من المغاربة والأندلسيين والمصريين والحجازيين، حضروا للتدريس فيها، إضافة إلى طلاب العلم من السودان والسنغال والنيجر وإمارات الهوسا وبورنو وكانم ودار فور[42].

ومن المظاهر الأخرى للتواصل مع جنوب الصحراء ازدهار طرق القوافل التجارية، التي كانت هي الأخرى وسيلة فعالة في نقل الثقافة العربية الإسلامية من طرابلس وتونس وتلمسان ومراكش إلى مدن تمبكتو والكانم وبورنو وإمارات الهوسا وغيرها من المراكز التجارية[43]، التي اشتهرت أسواقها بالبضائع التي كانت تأتيها من الشمال الأفريقي مثل الحرير والسروج والنحاس والملح والبضائع الأفريقية كالذهب والعاج والجلود، ومن الطرق التجارية الرئيسة التي تمر عبر الصحراء وتربط بين شمالها وجنوبها هي:

1 ـ طريق سلجماسة: ولاته ومنه إلى السنغال وأعالي نهر النيجر.

2 ـ طريق غدامس: بلاد الهوسا عن طريق غات وأهير.

3 ـ طريق طرابلس: بورنو ونهر تشاد مارا بفزان وكوار.

4 ـ طريق برقة: واداي عن طريق الكفرة[44].

وعلى الرغم من هذا التحديد للطرق، إلا أن هذا لا ينفي وجود طرق

---

(42) عبد الرحمن بن عبد الله السعدي، تاريخ السودان، باريس، 1898، ص21، وانظر كذلك، القاضي محمود كعت، تاريخ افتاش في أخبار الجيوش وأكابر الناس، باريس، 1913، ص18.

(43) حول المراكز التجارية على الجانبين الشمالي والجنوبي للصحراء الكبرى انظر: أمطير سعد غيث، التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي، طرابلس، دار الرواد، 1996، ص127 ـ 135.

(44) هانس فايس، «الصحراء الكبرى في ضوء التاريخ»، ترجمة، مكاييل محرز، في الصحراء الكبرى، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (د.ت)، ص 183 ـ 184. زيربو، ق1، ص37.

صحراوية أخرى لم يظهر لها تسجيل في المصادر التاريخية والجغرافية[45].

والنقطة الهامة التي يجب الانتباه إليها هو وجود الصحراء الأفريقية الكبرى، والتي حاول الأوروبيون أن يجعلوا منها حاجزاً مانعاً للفصل بين شمال القارة وجنوبها، وفي الحقيقة، وإن كانت الصحراء قاحلة، منذ مدة لم تكن بعيدة، إلا أنها لم تكن حاجزاً بين هذه الشعوب، فضلاً عن أن هذه الصحراء لم تكن خالية من السكان، حيث تقطن شعوب متعددة فيها تعيش حياة البداوة والترحال، وهم سادة الصحراء وأدلائها، ويقيمون علاقات وطيدة مع سكان المدن في شمال الصحراء وجنوبها[46]. وظلت هذه الصحراء من القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر، منطقة عبور جيدة لهذه الشعوب. وخير من وصف لنا رحلة الصحراء؛ الرحالة العربي ابن بطوطة الذي قال وهو يصف رحلته: وعند وصولنا إلى سجلماسة، ملتقى جميع من ينطلق من الغرب الأقصى نحو الجنوب «واشتريت بها الجمال، وعلفتها أربعة أشهر»[47]، وأما القافلة فكانت توضع تحت إمرة قائد، كما هو ربان السفينة، وعند انطلاق القافلة فلا يحق لأحد التأخر أو التقدم خشية من فقدان الطريق، وقبل أن تصل القافلة إلى المدينة المعينة بعشرة أيام، ترسل مبعوثها إلى المدينة المقصودة فيحمل الرسائل إلى أصحابها «ليكتروا لهم الدور ويخرجوا للقائهم بالماء على مسيرة أربع»[48]. ويشير ابن بطوطة أيضاً إلى الإجراءات الجمركية التي تخضع لها القوافل. وهذا كله مدعاة لزيادة أهمية المراعي الكبرى المخصصة لعلف الجمال وتربيتها، ومثار للتراع عليها بين القبائل أيضاً. وعلى الرغم من إيجابيات الصحراء الكبرى إلا أنها لا تخلو من المخاطر التي كان صالحة للرعي، إلا أنها لا تخلو أيضاً من مناطق جبلية وكثبان رملية عالية ثابتة ومتحركة وهضاب قد

---

(45) ك. مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام، (ترجمة)، أحمد فؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة ـ المشروع القومي للترجمة، 1998، ط2، ص379.

(46) نقولا زيادة، «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربي»، الفكر العربي، عدد 51، حزيران 1988، ص49.

(47) رحلة ابن بطوطة، بيروت، دار صادر، (د.ت)، ص673.

(48) المصدر نفسه، ص675.

عرت عوامل التعرية صخورها، هذا فضلاً عن العطش وما يسببه من تشقق في الجلد.

دور ليبيا في ازدهار تجارة الصحراء:

ليبيا بحكم موقعها الجغرافي، قامت بإنعاش التجارة بين المناطق الأفريقية باتجاه الشرق والغرب والوسط وجزر البحر الأبيض المتوسط، وعموماً مثلت مراكز التجمع في الأراضي الليبية من موانىء وواحات الصحراء، محطات تجمع للقوافل التجارية المتحركة بين مناطق المغرب العربي والبلاد الأفريقية لتبادل البضائع[49].

ونجد كذلك أن تجار طرابلس وغدامس وأوجله وفزان وجبل نفوسة[50]، قد احتفظوا لأنفسهم بمكانة مرموقة في تمبكتو، نتيجة للدور التجاري الذي قاموا به، لاسيما وأن الجالية الغدامسية كانت تتمتع بنفوذ كبير فيها، حتى أصبح لها حي خاص بهذه المدينة. ويمكن أن نسوق مثلاً آخر على عمق الصلات التجارية: ففي جبل نفوسة المرتبط بتجارة بلاد ما وراء الصحراء التي كانت تنطلق من طرابلس نحو المراكز التجارية الأفريقية عبر مدينة جادو، يذكر لنا البكري أن سكانها يجيدون التحدث باللغة الكانمية إلى جانب اللغة العربية، وأن الذي دعم هذا الدليل هو وجود جماعات أفريقية من كانم مستقرة في أجناون الواقعة أسفل مدينة جادو على ممر القوافل القادمة من غرب أفريقيا ووسطها[51].

وكما هو واضح قدم العلاقات الليبية الأفريقية بمختلف الجوانب الحياتية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأن قوة هذا وقدمه يعود لأحد الأسباب الرئيسية هو عامل الترابط الجغرافي الليبي الأفريقي، والذي جعل من ليبيا

---

(49) لمزيد من المعلومات انظر: أحمد سعيد الفيتوري، ليبيا وتجارة القوافل، الإدارة العامة للآثار، 1972.

(50) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار صادر (عن طبعة لندن، 1939)، ط1، ج1 ـ 2، ص67 و94.

(51) يونس، ص21 ـ 22.

الواجهة الرئيسة المتقدمة باتجاه أوروبا. وأن هذه العلاقات شهدت تطوراً كبيراً في مختلف النواحي بعد قيام ثورة الفاتح من سبتمبر 1969، إدراكاً للبعد الاستراتيجي الذي تشكله القارة الأفريقية، فكان اهتمام الثورة بالتوجه نحو أفريقيا قد أسهم في تحريك العلاقات التي لم تنقطع في جميع مراحل التواصل والتعاون العربي ـ الأفريقي بفضل انتشار الإسلام، وفي هذا الجانب تميز الاهتمام ببناء المراكز الإسلامية والمدارس القرآنية لنشر تعاليم الشريعة الإسلامية، مع التركيز على المناطق التي في القارة، مهددة بالتبشير المسيحي، ومن الإسهامات البارزة، هو العمل على تأسيس هيئة إسلامية للقيام بمهمة توفير الدعاة والمدرسين، فضلاً عن الأعمال الخيرية الأخرى، لنشر الإسلام، ألا وهي جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بقرار رقم 58 لسنة 1972ف[52].

وقد أثمرت جهود ليبيا في ازدياد حركة انتشار الإسلام في القارة الأفريقية لاسيما أن عدد الداخلين في الدين الإسلامي، على يد دعاة جمعية الدعوة الإسلامية، قد بلغ ستمائة وسبعون شخصاً للمدة من عام 1972 ـ 1977، فضلاً عن إعلان إسلام رئيسي دولتي الغابون (السيد يونجو) وأفريقيا الوسطى (السيد جان بوكاسا)، مما يعيد للأذهان مرحلة إشهار ملوك أفريقيا الغربية إسلامهم مثل منسي موسى والأسكيا محمد، وتحول هذه المنطقة إلى مركز حضاري تشع منه الثقافة العربية والإسلامية[53].

والنقطة الهامة التي يجب الإشارة إليها، هو أن العرب الأوائل، من التجار والبدو المهاجرين، بأعداد كبيرة، لم يدخلوا إلى القارة كدعاة متفرغين للدعوة الإسلامية فحسب، بل صاحب ذلك نشر اللغة والثقافة العربية الإسلامية، لذا وجدت قبل التسلط الأوروبي الاستعماري على ما وراء الصحراء الكبرى، اللغة العربية قد فرضت نفسها فأصبحت لغة العبادة والثقافة في هذه البلاد، فضلاً عن كونها لغة التجارة والمكاتبات الرسمية، فهي إذن مَعلَم من معالم التواصل

---

(52) د. محمد الزيادي، «العمل العربي والإسلامي في أفريقيا ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية (نموذجاً)»، في ندوة العلاقات العربية الإفريقية، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1998.

(53) يونس، ص101 ـ 102.

العربي الأفريقي في هذه المرحلة من التاريخ قبل أن يصلها المستعمر الأوروبي.

مرحلة التواصل أثناء الغزو الأوروبي للقارة:

منذ القرن الخامس عشر دخلت القارة الأفريقية عهداً تاريخياً جديداً لم تشهده من قبل، هو مقدم الأوروبيين إليها، ونعني بهم البرتغاليين واحتلالهم لسبته، بالمغرب الأقصى، في 14 من أغسطس عام 1415م.

ويعد تاريخ هذا الاحتلال مؤشراً لبدء مرحلة هامة في العلاقات الدولية بالنسبة للتاريخ الأوروبي والعالم، ودور البرتغاليين المرتبط بالنجاح في الدوران حول القارة، فبعد وصولهم إلى المحيط الهندي سعوا إلى أن يحلوا محل التجار العرب الذين ربطوا شرق أفريقيا بالهند وبقية آسيا. ومعلوم أن البرتغاليين في البداية تمكنوا من السيطرة على نقط محددة في الساحل الغربي والشرقي لأفريقيا. ولكن وصولهم إلى القارة أولاً، وإلى مصدر الذهب ثانياً، والموقع الاستراتيجي على طريق التجارة البحرية ثالثاً، أدى إلى إشعال نار التنافس بينهم وبين الدول الأوروبية حول السيطرة على القارة، وإن لم يكن هذا هو موضوعنا الرئيسي، إلا أن القارة كانت قد مرت بمراحل سيطرة استعمارية متعددة، وهي:

1 ـ مرحلة إقامة النقط لأغراض التجارة، الجزرية منها والساحلية.

2 ـ مرحلة الكشف الجغرافي.

3 ـ مرحلة الاستنزاف العنيف لموارد القارة البشرية والمادية[54].

أما بالنسبة للعلاقات التي هي موضوعنا في هذه الفترة، فقد ضعف التفوق التجاري العربي والنفوذ الإسلامي بسبب السيطرة البرتغالية على طرق التجارة العالمية، والطرق البحرية المؤدية إلى الشرق ومصادر التجارة الشرقية، فانعكس هذا بدوره على خطوط التواصل بين العرب والأفارقة، ومن جراء ذلك تمكن عرب الساحل الشرقي وبمساعدة سلطنة عمان في منتصف القرن الثامن عشر

---

(54) ر: باسيل ديفستون، لمحات من تاريخ أفريقيا، ترجمة ونشر، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، سبها، (د.ت)، ص85 ـ 86.

الميلادي من مهاجمة البرتغاليين والتخلص منهم والسيطرة ثانية على كل الساحل، لكنهم لم يستطيعوا إعادة مجدهم، لكثرة الطامعين في السلطان وأيضاً خلافات الأمراء فيما بينهم[55].

تزامن التوسع العماني مع السيطرة البريطانية على المحيط الهندي، وحين شعرت عمان بمنافستها التجارية، غير المتكافئة مع بريطانيا، اضطرت إلى التخلي التدريجي عن نفوذها التجاري في الخليج العربي والتركيز على الساحل الأفريقي. وقد تأثر نفوذ السلطنة الزنجبارية أيضاً في الساحل، وذلك بسبب التدخل الألماني في المنطقة من جهة، وعقد الاتفاقيات الثنائية الألمانية البريطانية لاقتسام النفوذ في هذه المنطقة من جهة أخرى، فكان هذا سبباً في تقلّص نفوذ سلطان عمان على الساحل وجزيرة زنجبار وتوابعها في الداخل[56].

وعلى الرغم من ذلك فقد بدأت منذ القرن التاسع عشر الميلادي المؤثرات العربية الإسلامية تنفذ من الساحل الشرقي للقارة إلى منطقة البحيرات الاستوائية، في تنجانيقيا وأوغندا ورواندا وبورندي والكونغو، وهدف هذا النفوذ هو الحصول على العاج والرقيق، وكان عماد هذه التجارة سلطان زنجبار، السلطان سعيد 1806 ـ 1856، والتجار العرب والسواحيليين والهنود. ورافق هذا التوسع إنشاء مراكز تجارية، الهدف منها هو فرض سيطرة سياسية على بعض المناطق من أجل حماية امتيازاتهم التجارية، في المناطق التي وصلوا إليها لاسيما حوض الكونغو وأوجيجي على شواطىء بحيرة تنجانيقيا[57].

ومن أبرز التجار القادمين من زنجبار والذين شاركوا في توسيع النفوذ العربي وتكوين دولة عربية في أعالي الكونغو هو حامد بن جمعة المرجيبي المعروف (بتبو تيب) وخليفته ابنه سيفو، الذي اتخذ من كاسنجو عاصمة له، حيث تمكن المرجيبي من فرض سيطرته على كل المنطقة الواقعة جنوب بحيرة

(55) دياب، ص58.

(56) حسن، ص153.

(57) المرجع نفسه، ص154. ه. أ. موانزي، «المبادرات والمقاومة الأفريقية في شرق أفريقيا 1880 ـ 1914»، تاريخ أفريقيا العام، 1990، م7، ص162.

تنجانيقيا، وتمكن من ضم مناطق واسعة من روافد نهر الكونغو، وكان ذلك في عام 1870 حيث أصبح يتمتع بسلطات سياسية واسعة، لاسيما وأنه أخذ يفرض الضرائب ويعين الحكام ويحل مشاكل المواطنين، لكن نفوذه لم يستمر طويلاً وذلك لمنافسة البريطانيين والبلجيك له. فقد أنهى مؤتمر برلين المنعقد عام (1884 ـ 1885) التنافس بين الدولتين المذكورتين معترفاً بسيطرة بلجيكا على هذه البلاد، وبذلك أقرت الحكومة البلجيكية سيفو على إدارة الإقليم، مع استمرار ارتباط علاقاته مع زنجبار لتبادل المصالح، لكن الحكومة البلجيكية قضت على هذه الإدارة في عام 1894[58]. وبذلك قضت على آمال العرب في إنشاء سلطنة عربية في المنطقة تشابه سلطنة زنجبار.

ومما يدل على قوة التأثير العربي وبالذات اللغة العربية هو ما جاء في مقال الكونت جاك دي ليشتر فيلد Jaques de Lichtervelde الصادر عام 1912، حيث أفصح فيه قائلاً أن «الاستراتيجية التي تسمح للسكان المحليين بدرجة محدودة من الإلمام بالفرنسية، والتي ترى أفضلية ذلك على إلمام غير محدود باللغة السواحلية، فالخيار الأخير سيقدم للسكان المحليين روابط متعددة جداً مع العرب في الشمال، وهو شيء قد يكون خطيراً»[59].

على الرغم من التوغل والهيمنة الاستعمارية في هذه المنطقة لكننا نتلمس بوضوح الوجود العربي وانتشار الإسلام في كينيا وأوغندا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بفضل التجار من زنجبار والسودان[60].

ونتيجة للسيطرة البرتغالية على سواحل القارة فقد انتقل خط التجارة الرئيسي من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى البرتغال أولاً، ثم إلى باقي أقطار غرب أوروبا ثانياً. وانتقلت آثار هذا التحول إلى أواسط بلاد السودان وغربي أفريقيا حيث انتقل جزء كبير من تجار تلك المنطقة تدريجياً من مراكزه

---

(58) شوقي الجمل، تاريخ كشف أفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1980، ص319 ـ 325.

(59) حران، ص456.

(60) حسن، ص155.

المنتشرة على أطراف الصحراء إلى المناطق الساحلية، في الجنوب والجنوب الغربي، التي يسيطر عليها الأوروبيون. ومن جراء ذلك، انخفض مستوى العلاقات التجارية عبر الصحراء بين العرب والأفارقة وإن لم تصل إلى الصفر نهائياً، ولكن ظل مستوى العلاقات الثقافية والدينية كما هو حتى مطلع القرن العشرين[61].

وأخيراً لا بد من القول إن الدول الاستعمارية طيلة فترة استعمارها للقارة استخدمت القوة والعلم والتبشير الديني لتحريف التاريخ في سبيل توشيه الروابط التاريخية الإيجابية بين العرب والأفارقة، ومنه إشاعة الأباطيل التاريخية بأن العرب هم تجار الرقيق الوحيدون في العالم وإن صلتهم بأفريقيا هي صلة استرقاق من دون الإشارة من بعيد أو قريب إلى النشاط الفكري والتراث الحضاري، الذي تكون على الأرض الأفريقية، بسبب الاحتكاك بين الجنسين، وإلى مساهمة العلماء الأفارقة في الحضارة الإسلامية العربية. ومن أجل تأمين الهيمنة الكاملة عملت الدول الاستعمارية على فرض لغتها وثقافتها على الأفارقة جميعاً، مع وضع عدد من الإجراءات الإدارية للحد من حركة التجار العرب في القارة كل في بلده.

وقبل أن نختتم بحثنا لا بد من الإشارة إلى أن هناك محاولات عديدة يقودها مؤرخون ومفكرون غربيون وبلا تبريرات منطقية، وجلها تصب في محاولات ترسيخ فكرة الفصل بين شمالي القارة الأفريقية وجنوبها بل وإبعادها عن الاتصال بالمحيط العربي، من خلال استعمال العديد من المصطلحات مثل أفريقيا جنوب الصحراء وأفريقيا شمال الصحراء، وعند الغوص في هذه المصطلحات لغرض معرفة مبررات وجدود هذه التسميات سيتبين لنا عدم اتفاق مطلقيها على دقة حدود تسمياتهم لها، وعدم وجود مبرر منطقي أيضاً، وسنجد مبررها الرئيسي يدور حول العمل على تفتيت وحدة قارة أفريقيا العضوية وللتفريق بين العرب والأفارقة تارة على أساس (مسلم/ غير مسلم)، وتارة على

---

(61) المرجع نفسه، ص161.

أسس عرقية (زنوج/ عرب)، (زنوج/ قوقازيين)، (أبيض/ أسود)، (أفارقة/ عرب)، وبكل تأكيد فإنّ هذه المصطلحات لا بد وإن تفعل فعلها النفسي، مع ارتفاع نسبة الأمية في كلا الطرفين، وبالذات الجانب الأفريقي والتي أخذت تظهر في كتابات البعض منهم.

الخاتمة:

وفي الختام نخلص إلى أن الوسائل المهمة التي ارتكزت عليها جذور التواصل العربي الأفريقي هما العلاقات التجارية، والمؤثرات الحضارية. أما بالنسبة لفترة بزوغ الإسلام فقد تزايدت العلاقات عمقاً، بواسطة المؤثرات الحضارية، كانتشار اللغة العربية والدين الإسلامي الحنيف في المنطقة التي أطلقنا عليها أفريقيا ما وراء الصحراء.

أما فترة الاستعمار الأوروبي الحديث للقارة، فقد ترك آثاراً سلبية على التواصل العربي الأفريقي، وذلك بسبب الضعف والانحلال الذي أصاب الدولة العربية من ناحية، والدور الذي لعبه الاستعمار في إضعاف الروابط بين الشعبين العربي والأفريقي خدمة لمصالحه الخاصة، كالهيمنة الكاملة على الطرق البحرية للتجارة العالمية، واستخدام اللغات الأوروبية محل اللغة العربية أو الأفريقية المحلية بحجة الحفاظ على العرف والتقاليد... الخ من ناحية أخرى.

وبسبب تحديات العصر، تصبح دعوة تمتين التواصل بين العرب والأفارقة، بعد أن تعرفنا على مراحله، عن طريق الحوار الإيجابي، أكثر إلحاحاً وجدية، وذلك لضرورات العصر الذي نعيش فيه، عصر التكتلات الإقليمية، وبهذه المناسبة فلا بد لنا ـ نحن المؤرخين ـ أن نبحث عن الحقيقة، من الإشادة بالدور التاريخي والريادي الذي يقوم به الأخ معمر القذافي قائد الثورة الليبية في إدامة هذا التواصل.



أولاً: مفاهيم وأسس ومبادىء عامة لفهم حقوق الطفل في الإسلام:

إن خير ما يملكه المجتمع المسلم هي ثروته البشرية بجميع فئاتها العمرية، لأنها ـ إذا كنت صالحة ـ هي أداته للانتفاع بثروته المادية وتحقيق تنميته الشاملة. وإذا كانت الثروة البشرية بجميع فئاتها العمرية مهمة للمجتمع المسلم، ومن واجبه أن يحافظ عليها أو يصونها ويحترم ويحمي حقوقها ويعمل على رعايتها وتنميتها بكل السبل والوسائل الممكنة كأهم خطوة نحو تحقيق تنميته الشاملة ـ فإن أهم هذه الفئات هي فئة الأطفال، باعتبارها أولى الفئات

البشرية ظهوراً في سلم النمو البشري، وباعتبار مرحلة الطفولة وما يندرج تحتها من مراحل فرعية (طفولة مبكرة، وطفولة متوسطة، وطفولة متأخرة، وبلوغ مبكر) ـ هي القنطرة الموصلة إلى ما بعدها من مراحل النمو البشري. وهي الأساس الذي يوضع فيه حجر الأساس لسلوك الفرد المرتقب ويبني عليه تكوين شخصيته بكافة جوانبها الجسمية والعقلية والوجدانية والروحية والاجتماعية.

فكما يقرر علماء النفس والتربية والاجتماع أن المعالم الأولى والسمات الأساسية لشخصية الفرد، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، تتكون في مرحلة طفولته. ومن هنا كانت أهمية وخطورة هذه المرحلة في حياة الفرد المسلم وفي نموه حاضراً ومستقبلاً[1].

ولأهمية مرحلة الطفولة في حياة الفرد، فإنه من واجب المجتمع المسلم الذي يهتم بمصلحته ومصلحة أفراده أن يوفر الرعاية الشاملة بأبعادها الوقائية والعلاجية والإنمائية للأطفال فيه على أساس من قيم وتعاليم دينه الإسلامي، وعلى أساس ما تقرره وتسفر عنه مختلف العلوم ذات العلاقة بنمو ورعاية وتربية الطفل من مبادىء ومعطيات سليمة ومناسبة.

ولما كانت تعاليم وتوجيهات الإسلام ـ على وجه الخصوص ـ شاملة لجميع أوجه الحياة، وفيها من الأسس والمبادىء العامة ما ينفع لتخطيط وتوجيه جميع أوجه النمو والرعاية والتربية، فإن ما يهم هذا البحث هو جانب محدود جداً من تعاليم ومبادىء الإسلام، وهو الجانب المتعلق بتأكيد وحماية حقوق الطفل التي ينبغي أن يكون تأكيدها وحمايتها أحد الأهداف والمرتكزات الأساسية لرعاية الطفل في أي مجتمع مسلم.

ولحقوق الطفل في الإسلام وفي الفكر الإسلامي الذي انبثق عن نصوص

---

(1) ينظر كل من: (أ) كتابنا: أسس رعاية الطفولة. الجماهيرية: جامع الفاتح.

(ب) زيدان نجيب حواشين ومفيد نجيب حواشين ـ اتجاهات حديثة في تربية الطفل، عمان، الأردن، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1990، ص70 ـ 72.

الإسلام بفضل اجتهادات علماء المسلمين ومفكريهم واستنباطاتهم وتفسيراتهم الصائبة من خصائص ومزايا الشمول، والتوازن، والترابط، والتكامل، ومسايرة الفطرة الإنسانية، وتلبية الحاجات الأساسية للإنسان، والجمع والتوفيق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، وغيرها من الخصائص والمزايا ما يجعلها تفوق في مزاياها الحقوق التي تضمنتها جميع وثائق وإعلانات حقوق الإنسان وحقوق الطفل التي صدرت على مر العصور والأزمان في مختلف المستويات العالمية والإقليمية والوطنية أو القطرية، بما في ذلك: وثيقة المبادىء والحقوق التي أصدرتها الثورة الفرنسية في شهر أغسطس 1789ف، وإعلان حقوق الطفل الذي صدر في جنيف عام 1924ف، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في شهر ديسمبر من عام 1948ف، والإعلان العالمي لحقوق الطفل الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 ديسمبر 1959ف، والإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته ونمائه الذي أقره مؤتمر القمة العالمي من أجل الطفل في 30 سبتمبر 1990ف، وغيرها من الوثائق والإعلانات والاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية والقطرية ذات العلاقة بتأكيد وحماية حقوق الإنسان والطفل.

وسيقتصر الحديث عن حقوق الطفل في هذا القسم التمهيدي من البحث على بعض النواحي التمهيدية العامة ذات العلاقة بهذه الحقوق، مثل: مفهومها في اللغة والاصطلاح، وعلاقتها بحاجات الطفل وواجبات نموه، وتقسيماتها وأنواعها المختلفة والمبادىء العامة التي ينبغي مراعاتها في فهم وتضمين حقوق الطفل في مجالات رعايته وتربيته. على أن يخصص القسم الثاني للحديث عن أهم حقوق الطفل التي جاء تأكيدها في الإسلام وفي الفكر الإسلامي.

1 ـ مفهوم حقوق الطفل في اللغة والاصطلاح:

أ ـ فقد ورد في الصحاح للجوهري أن «الحق خلاف الباطل»، و«الحق واحد الحقوق». قال الكسائي: «حق لك أن تفعل هذا، وحققت أن تفعل

هذا، بمعنى: حق له أن يفعل كذا، وهو حقيق أن يفعل كذا، وهو حقيق به..»[2].

ب ـ وقد ورد في «عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ» لأحمد الحلبي أن: «الحق في الأصل هو الثبوت والشيء الثابت. يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج: 6]. ويقال: حق الأمر ـ يُحِقٌّ حقاً، فهو حق، أي ثبت واستقر...»[3].

ج ـ وحقوق الطفل في الاصطلاح هي: «ما وجبت له من أمور على غيره من أبوين، وإخوة كبار، وأقارب، وأوصياء، ومربين، وموجهين وغيرهم».

د ـ وتشمل حقوق الطفل في معناها الاصطلاح الواسع:

«جميع الأمور المشروعة والمعقولة والمقبولة اجتماعياً، الواجبة له على غيره، والتي يتطلبها الحفاظ على حياته وصحته الجسمية والنفسية وتحقيق أمنه واستقراره وسعادته وكرامته وذاته ونموه السليم الشامل والمتوازن والمتكامل».

هـ ـ ومن خصائص حقوق الطفل. حسب ما يبدو من التفسير الاصطلاحي لها السالف الذكر:

1 ـ إن حقائق الطفل هي أساساً معان تجريدية، وذلك على الرغم من أن متعلقاتها قد تكون أموراً محسوسة وملموسة في شكل مأكل أو ملبس أو مسكن أو علاج طبي ظاهري أو تعليم، أو غير ذلك من الأمور المحسوسة والملموسة التي من حق الطفل أن يتحصل علها ويتمتع بها. ولكن أحداً لا يشك أن هذه الأمور المحسوسة والملموسة التي يحتاجها

---

(2) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج الغة وصحاح العربية. (الجزء الرابع)، (تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار)، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، باب القاف، فصل الحاء، ص1460 ـ 1466.

(3) ينظر: أحمد يوسف بن عبد الدايم الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، (الجزء الأول)، (تحقيق: عبد السلام أحمد التونجي)، الجماهيرية: جمعية الدعوة الإسلامية، 1995، ص704 ـ 708.

الطفل للحفاظ على حياته وصحته، ولتحقيق أمنه واستقراره ورفاهيته وسعادته وكرامته، وتحقيق ذاته ونموه الشامل والمتوازن والمتكامل، والتي قد يوفرها له المحيطون به كلياً أو جزئياً ـ ليست هي نفسها حقوق الطفل، بل حقوقه في حقيقة أمرها تعبر عن تسليمات المجتمع واعترافاته وإقراراته التي يعترف بها للأطفال فيه. وهذه التسليمات والاعترافات والإقرارات هي من غير شك أمور معنوية تجريدية.

2 ـ وفي تقييد الأمور التي تكون حقوقاً للطفل بأن تكون أموراً مشروعة إشارة إلى أن ما يرغب الطفل في الحصول عليه لا يكون حقاً له إلا إذا كان أمراً مشروعاً يقره الدين وما انبثق عنه من تعاليم وتوجيهات وقيم ومبادىء وقواعد خلقية وتقاليد اجتماعية وقوانين وضعية، ولا يترتب على نيله والحصول عليه انتهاك لحقوق غيره من الأطفال والأفراد.

3 ـ وفي تقييد تلك الأمور بأن تكون أموراً معقولة إشارة إلى أن الأمر الذي يرغب الطفل في الحصول عليه يصبح حقاً له، أو لا يصل إلى مستوى الحق المقرر له إلا إذا كان أمراً معقولاً وواقعياً وممكن التحقيق في ضوء إمكانات الطفل نفسه الجسمية والعقلية والوجدانية وإمكانات أسرته ومجتمعه. أما إذا كان الأمر الذي يرغب الطفل في الحصول عليه مستحيلاً أو صعب المنال أو غير واقعي في ضوء إمكاناته الشخصية أو إمكانات أسرته ومجتمعه، فإنه لا يصبح في هذه الحالة حقاً له، على غيره أن يوفره له.

4 ـ وإذا كان الحق بالنسبة للكبار الراشدين لا بد أن يقابله واجب على صاحب الحق نحو غيره. فإن هذه القاعدة أو المبدأ لا ينطبق على الطفل الذي ينبغي أن يتحصل على حقوقه من غير إلزام له بتأدية ما يقابلها من واجبات بالنسبة للفرد البالغ الراشد، لأنه كطفل صغير، غير مكلف شرعاً[4].

(4) ينظر: كتابنا: من أسس التربية الإسلامية. (ط2)، الجماهيرية: الجامعة المفتوحة، 1991، ص251 ـ 255.

5 ـ إن حقوق الطفل يتطلب تحقيقها والحصول عليها إلزاماً والتزاماً، حيث إنها في مفهومها الاجتماعي لا تعدو أن تكون «قواعد إلزامية يفرضها المجتمع» على بعض الأطراف فيه، وعلى هذه الأطراف أن تلتزم بالوفاء بها. وبعبارة أخرى، إن أي حق يتقرر اجتماعياً للطفل من شأنه أن يكون ملزماً اجتماعياً لطرف آخر في المجتمع بالوفاء بهذا الحق وبالالتزام بحمايته وتيسير عملية حصول الطفل عليه، سواء أكان هذا الطرف الآخر أب الطفل أم أمه أم حاضنه أم الوصي عليه أم المستضيف له أم معلمه ومربيه أم غير ذلك من الأطراف في المجتمع. إن الحق يمس بطبيعته شخصين أو طرفين اثنين: أحدهما صاحب الحق، وثانيهما الطرف الواقع عليه الإلزام بتوفير الحق والذي بدون التزامه بهذا التوفير يضيع الحق[5]. وبالنسبة لحقوق الطفل التي يقررها الإسلام له، فإن مصدر الإلزام فيها هو الدين وإن الالتزام بالوفاء بها أمر يفرضه الدين أو يحث عليه.

6 ـ ومن خلال حصول الطفل على حقوقه الطبيعية التي قررها له الدين وأقرها له واعترف بها المجتمع الذي يعيش فيه، يلبي حاجاته الأساسية ويحقق مطالب أو واجبات نموه ونموه الشامل المتوازن المتكامل، ويحقق رفاهيته وسعادته وتكيفه النفسي والاجتماعي.

2 ـ علاقة حقوق الطفل بحاجاته الأساسية وواجبات نموه:

وحقوق الطفل ترتبط بتلبية حاجاته الجسمية والعقلية والوجدانية والروحية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية وبتحقيق واجبات ومطالب نموه الجسمي والعقلي والانفعالي والاجتماعي ـ ارتباطاً وثيقاً، بحيث يمكن القول: إن كل حق من حقوق الطفل يعكس في طياته تلبية حاجة من حاجاته الأساسية أو تحقيق مطلب من مطالب نموه وحياته. وكما أن حاجات الطفل ومطالب نموه تتفاوت في مدى ضرورة وأهمية تلبيتها بالنسبة لحياة الطفل. فإن حقوق الطفل هي

(5) ينظر: هنري ليفي برول، سوسيولوجيا الحقوق. (ترجمة: عيسى عصفور)، بيروت: دار منشورات عويدات، 1974، ص30 ـ 31.

الأخرى تتفاوت في مدى ضرورة وأهمية تحقيقها بالنسبة لحياته ورفاهيته وسعادته.

أ ـ وحاجات الطفل مهما تعددت وتنوعت، فإنه يمكن تصنيفها تحت أصناف أو فئات قليلة نسبياً، ترتبط بجوانب أو مظاهر نموه الأساسية التي تتمثل في نموه الجسمي، ونموه العقلي، ونموه الانفعالي والوجداني والروحي، ونموه الاجتماعي والخلقي: ويمكن اختصار هذه الفئات إلى ثلاث فئات أساسية، هي:

1 ـ الحاجات الفسيولوجية العضوية التي ترتبط بالتكوين الجسمي للطفل ويتطلبها نموه الجسمي وتوازنه الجسمي وصحته الجسمية وتحدد حقوقه المادية، وذلك مثل: حاجته إلى الغذاء الصحي الكافي في كمه والجيد في نوعيته، وحاجته إلى الهواء النقي والمسكن الصحي والكساء الواقي والحافظ لصحته، وحاجته إلى الحركة والنشاط، والحاجة إلى الرعاية الصحية والعناية الطبية، وما إلى ذلك.

2 ـ الحاجات العقلية والوجدانية التي ترتبط بالتكوين العقلي والانفعالي والروحي وتكامل نمو شخصيته وتوازنه النفسي بأبعاده العقلية والانفعالية والروحية، وتحدد حقوقه العقلية المعرفية وحقوقه الانفعالية والروحية، وذلك مثل: حاجته إلى كشف وتفتيح وتنمية استعداداته ومواهبه وميوله وقدراته واتجاهاته العقلية المرغوبة المناسبة لسنه، وحاجته إلى الأمن النفسي والحاجة إلى الحب والاحترام والاستقرار والتكيف النفسي، والحاجة إلى بناء عقيدة دينية سليمة، وما إلى ذلك.

3 ـ الحاجات الاجتماعية التي تنبع من حياة الطفل في مجتمع معين له دينه وقيمه الدينية والخلقية وعاداته وتقاليده وثقافته المتميزة، وترتبط بنموه الاجتماعي، وتحدد حقوقه الاجتماعية، وذلك مثل: حاجته إلى الانتماء، وإلى اللعب وتكوين علاقات إيجابية مع

أنداده، والحاجة إلى المعاملة العادلة، والحاجة إلى الحماية من الاستغلال والانحراف، وما إلى ذلك.

وهذه الحاجات الجسمية والنفسية والاجتماعية التي يجب تحديدها علمياً بدقة، والعمل على إشباعها وتلبيتها، لأن في إشباعها وتلبيتها إقراراً وتحقيقاً لحقوق الطفل البدنية والنفسية والاجتماعية وإسهاماً في تحقيق نموه الجسمي والانفعالي والروحي والاجتماعي[6].

ب ـ وحقوق الطفل كما ترتبط بحاجاته الجسمية والنفسية والاجتماعية، فإنها ترتبط أيضاً بواجبات أو مطالب نموه في مراحل نموه المختلفة التي يتدرج فيها منذ ولادته حتى بداية بلوغه.

ويقصد بواجبات أو مطالب نمو الطفل تلك المهمات أو الواجبات الإنمائية التي على الطفل أن يتعلمها أو ينجزها أو يحققها في مرحلة معينة من طفولته دون أخرى (مرحلة طفولته المبكرة أو مرحلة طفولته المتوسطة، أو مرحلة طفولته المتأخرة، أو مرحلة مراهقته وبداية بلوغه). أو هي التغيرات الإنمائية الضرورية التي على الطفل أن يحققها في مرحلة معينة من طفولته، وعلى المحيطين به والقائمين على حضانته وتنشئته ورعايته وتربيته وتعليمه أن يساعدوه على تحقيقها في المرحلة العمرية المناسبة التي يمر بها في مسيرة نموه، إشباعاً لحاجات نموه الجسمي والنفسي والاجتماعي، لأنه إذا لم ينجح في تعلم وإنجاز وتحقيق تلك المهمات أو الواجبات أو التغيرات في المرحلة العمرية المناسبة تأخر نموه، وتسبب هذا التأخر في إعاقة نموه الجسمي والنفسي والاجتماعي وفي عدم توافقه مع مطالب نموه في المراحل العمرية التالية من حياته.

ولكل مظهر من مظاهر نمو الطفل مطالبه أو واجباته الخاصة به. فكما توجد مطالب لنمو الطفل الجسمي، فإنه توجد مطالب لنموه العقلي، ومطالب

(6) ينظر: إقبال محمد بشر، الخدمة الاجتماعية ومجال رعاية الطفولة. الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث 1981، ص9 ـ 12.

لنموه الانفعالي والوجداني والروحي، ومطالب لنموه الخلقي والاجتماعي. وتحقيق مطالب أو واجبات مختلف مظاهر النمو في أي مرحلة من المراحل العمرية التي يمر بها الطفل لا يقتضيه فقط النمو الشامل التموازن المتكامل لشخصية الطفل وتلبية حاجاته في مختلف مظاهر النمو الشامل المتوازن المتكامل لشخصية الطفل وتلبية حاجاته في مختلف مظاهر نموه، بل يقتضيه أيضاً انتماؤه إلى مجتمع معين وثقافة معينة[7]

وقد وضع كثير من علماء النفس المحدثين قوائم لمطالب أو واجبات النمو في مختلف مظاهر ومراحل النمو. وقد حاولت في بحث سابق أن أستخلص من مختلف هذه القوائم قائمة مناسبة لمطالب وواجبات النمو في مرحلتي الطفولة والمراهقة. ويمكن الرجوع إلى هذه القائمة في كتابنا: «علم النفس التربوي»[8].

ولا يتسع المقام لذكر هذه القائمة ولا يهم هذا البحث ذكرها، لأنه كل ما يهمه من هذه المطالب والواجبات الإشارة الموجزة إلى أن حقوق الطفل وثيقة الارتباط بحاجاته الأساسية وبمطالب وواجبات نموه التي هي في التحليل الأخير حاجات له أيضاً، من حقه على أبويه وعلى غيره ممن يتولون رعايته أن يجد منهم العون والمساعدة في تلبية حاجاته الأساسية وتحقيق مطالب وواجبات نموه، ليحقق نموه وتكيفه السليمين.

3 ـ تقسيمات حقوق الطفل وأنواعها المختلفة:

وحقوق الطفل يمكن تقسيمها حسب اعتبارات وأسس متعددة عدة تقسيمات، يتفرع عن كل منها مجموعة من الحقوق المشروعة للطفل.

أ ـ من هذه التقسيمات تقسيم حقوق الطفل إلى حقوق شخصية، وأخرى

---

(7) ينظر: أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي. (ط10)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1972، ص68 ـ 72، 1220، 260، 262.

(8) ينظر: الفصل الثالث من كتابنا: علم النفس التربوي، (لم ينشر بعد).

موضوعية. ويقصد بالحق الشخصي للطفل ذلك الأمر المشروع والمعقول الذي يعتبر ملكاً لشخص، ويعتبر من حقه أن يتمتع به ويمارسه، وذلك مثل: حقه في الرعاية الصحية، وحقه في التنشئة الاجتماعية السليمة، وحقه في التعليم، وما إلى ذلك من الحقوق الشخصية للطفل. أما الحق الموضوعي للطفل فإنه يقصد به تلك القاعدة أو مجموعة القواعد التي يجب أو ينبغي مراعاتها شرعاً أو قانوناً في معاملة الطفل، وتتخذ أساساً لأحكام وقرارات قضائية لصالح الطفل، وذلك مثل: القواعد التي تقرر حقوق الطفل في العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص، ودفع الضرر عنه، وحمايته من الظلم وسوء الاستغلال والانحراف، وما إلى ذلك من القواعد الحقوقية ذات العلاقة بحقوق الطفل.

ب ـ ويرتبط بالتقسيم السابق لحقوق الطفل تقسيم هذه الحقوق إلى حقوق خاصة تتعلق بمصالح فردية للأطفال، وأخرى عامة لا تقتصر على أطفال مجتمع معين، بل هي عامة يجب أن يتمتع بها جميع الأطفال في جميع الشعوب والمجتمعات. وإذا كانت الحقوق الخاصة تؤلف مادة القوانين الخاصة، فإن الحقوق العامة تؤلف مادة القوانين العامة، مثل: القانون الدولي العام المعروف قديماً باسم حقوق الشعوب، والذي يتضمن المبادىء والقواعد التي تنظم العلاقات بين الدول، والقانون الدستوري الذي ينظم العلاقات بين الأفراد والجماعات التي هم جزء منها[9]. ومن الحقوق العامة للطفل تلك الحقوق التي تضمنتها الإعلانات والوثائق العالمية لحقوق الطفل التي سبقت الإشارة إلى بعضها.

جـ ـ ومن هذه التقسيمات الممكنة لحقوق الطفل أيضاً: تقسيمها حسب حاجات الطفل الأساسية إلى حقوق ترتبط بتلبية حاجاته الجسمية والعضوية، مثل: حقه في الغذاء الصحي المناسب لسنه، وحقه في العناية

(9) ينظر: هنري ليفي برول، مرجع سابق، ص7 ـ 10.

الطبية، وحقه في الحركة والنشاط، وما إلى ذلك. وإلى حقوق تتعلق بتلبية حاجاته العقلية والوجدانية، مثل: حقه في تعلم لغة مجتمعه لتسهل عليه عمليات الاتصال اللغوي والتعبير لغوياً عن حاجاته ورغباته، وحقه في التعليم والتربية والتوعية، وحقه في الأمن والاستقرار والحب، وما إلى ذلك. وإلى حقوق ترتبط بتلبية حاجاته الاجتماعية، مثل: حقه في تأكيد نسبه وفي الانتماء إلى أسرة وفي الاندماج في حياة مجتمعه بصورة طبيعية سوية، وحقه في تنشئة سليمة يكتسب من خلالها لغة واتجاهات وقيم وعادات وتقاليد وأساليب حياة مجتمعه، وحقه في بناء علاقات ناجحة مع أنداده وأقرانه، وحقه في تحقيق فطامه النفسي عن أمه وبناء شخصيته المتميزة والمستقلة. وما إلى ذلك.

د ـ ذلك يمكن تقسيم حقوق الطفل حسب مظاهر نموه وجوانب شخصيته المختلفة وحسب جوانب ومجالات رعايته المرغوبة إلى حقوق بدنية صحية، وحقوق عقلية وتعليمية وتربوية وتثقيفية، وحقوق وجدانية روحية، وحقوق اجتماعية واقتصادية.

هـ ـ ومن التقسيمات الممكنة أيضاً لحقوق الطفل حسب الطرف أو الجهة أو الوسط الذي يتفاعل معه الطفل وتقع عليه مسؤولية الإيفاء بحقوق الطفل ومسؤولية حمايتها إلى: حقوق تقع مسؤولية الإيفاء بها على أسرة الطفل ومن فيها من أبوين وإخوة كبار وأقرباء وذوي رحم وغيرهم، وحقوق تقع مسؤولية تحقيقها وحمايتها وتمكين الطفل من الحصول عليها والتمتع بها على مؤسسات تعليم الطفل ومن فيها من معلمين وموجهين ومشرفين وغيرهم، وحقوق تقع مسؤولية تحقيقها وتمكين الطفل من التمتع بها على مؤسسات الوسط الثالث من نواد ومراكز لرعاية الطفل وغيرها مما يتفاعل معه الطفل في أوقات فراغه، وعلى المجتمع العام الذي يعيش فيه الطفل وعلى ما في هذا المجتمع من مؤسسات صحية واجتماعية واقتصادية وسياسية وتشريعية وعدلية وقضائية.

هذه بعض التقسيمات الممكنة لحقوق الطفل. وهي تقسيمات وتصنيفات

صورية للتداخل الواضح بينها، القصد منها تيسير دراسة ومناقشة مختلف أنواع حقوق الطفل المتفرعة عنها[10].

4 ـ المبادىء العامة التي ينبغي مراعاتها في فهم وتضمين حقوق الطفل في مجال رعايته وتربيته:

ولفهم حقوق الطفل وتضمينها وتطبيقها بنجاح في مجال رعايته وتربيته، هناك مجموعة من المبادىء العامة التي ينبغي مراعاتها وأخذها في الاعتبار، وقد يكون من أهمها ما يلي:

أ ـ إن الطفل لينال حقوقه ويتمتع بها، لا بد أن تتوافر في هذه الحقوق ـ كما قدمنا ـ إلزام والتزام: إلزام من مصدر خارجي، بقطع النظر عما إذا كان هذا المصدر يكمن في الدين أو القانون الشرعي أو الوضعي أو في العرف والتقاليد المعتبرة والمرعية في المجتمع. وحسب المصدر الذي ينبع منه هذا الإلزام، فإن الإلزام قد يكون إلزاماً دينياً شرعياً، وقد يكون إلزاماً قانونياً، وقد يكون إلزاماً خلقياً، وقد يكون إلزاماً اجتماعياً. ولضمان حصول الطفل على حقوقه لا بد أن يكون هناك طرف آخر أو أطراف يتجه إليها ذلك الإلزام وتعترف به وتلتزم بالوفاء بما يفرضه ويقرره من حقوق للطفل. قد يكون هذا الطرف الملتزم أو الذي عليه أن يلتزم بحق من حقوق الطفل أب الطفل أو أمه أو كليهما أو أخاه الأكبر أو أحد أقرابه أو الوصي عليه أو من يتولى كفالته أو ضيافته أو إحدى مؤسسات المجتمع التي أوكل إليها المجتمع وألزمها برعاية من لا ولي له من الأطفال. ومن مقتضيات هذا الإلزام والالتزام أن تكون هناك عقوبة شرعية أو قانونية أو أدبية خلقية أو اجتماعية تقع على الطرف الذي يخل بالتزامه تجاه ما التزم بمن حق أو حقوق للطفل.

---

(10) ينظر كتابنا: (أ) من أسس التربية الإسلامية. مرجع سابق، ص256 ـ 260.

(ب) دور التربية في بناء الفرد والمجتمع. ط2، الجماهيرية: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. 1983، ص142 ـ 151.

ب ـ إن حقوق الطفل في صورتها العامة الطبيعية التي يقتضيها ويؤكدها القانون الطبيعي ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان واختلاف الشعوب والمجتمعات، كمعظم الحقوق التي تضمنتها إعلانات واتفاقيات حقوق الطفل الدولية، هي قواعد خلقية، يقتضي الالتزام بحمايتها وتمكين الطفل من الحصول عليها والتمتع بها القانون الطبيعي والقانون الخلقي والفطرة السليمة والعقل والمنطق السليمان والدين السماوي والعرف الاجتماعي المقبول.

جـ ـ إن تمتع الطفل بحقوقه الطبيعية والمشروعة والمعقولة والواقعية يجب أن يتم في إطار تقدير المسؤولية، بعيداً عن الإهمال والأنانية، وعن إلحاق الضرر بالأخرين والمساس بحقوقهم ومصالحهم، وعن سوء استعمال الحق، وعن الإسراف والتبذير، وعن كل ما يتنافى مع مشروعية ومعقولية ومنطقية وواقعية الطفل الطبيعية والمادية والمعنوية. فمبدأ تقدير المسؤولية تقتضي مراعاته أنه لا حق بدون مسؤولية وحتى عندما يكون الطفل غير مسؤول مدنياً وجنائياً، لعدم تمييزه وعدم إدراكه لحقيقة ونتائج فعله وتصرفه فإن مسؤولية ما ينشأ ويترتب على سوء تصرفه من ضرر يلحق بالمجتمع الذي يعيش فيه أو بفرد من أفراد المجتمع. تنتقل إلى من يتولى رعاية وتربية ومراقبة الطفل من أبوين أو غيرهما من أولياء أمره. فالطفل دون سن العاشرة، وإن لم يكن هو نفسه مسؤولاً مدنياً وجنائياً عن الأضرار التي تلحق بالمجتمع أو بالأفراد نتيجة لفعله، فإن هذه المسؤولية، وبخاصة المدنية منها، وما يترتب عليها من عقوبة أو لوم أو تعويض تنتقل إلى ولي أمره ومن يتولى الرقابة عليه[11].

د ـ ومن القواعد الخلقية الإنسانية أن حرية الفرد وحقه أياً كانت سنه يقفان عند بداية حريات وحقوق الآخرين. ومن واجب أبوي الطفل أو ولي أمره

---

(11) ينظر: عبد الرحمن محمد أبوتوته، «مسؤوليات تجاه أطفالها»، مجلة البحوث العربية للعلوم الاجتماعية التطبيقية. للمعهد العالي للعلوم الاجتماعية التطبيقية بالجماهيرية، العدد الأول، 1991، ص127 ـ 148.

أن يعوده منذ نعومة أظفاره ـ ضمن عملية تنشئته وتربيته ـ على تقدير المسؤولية وتحملها هما أساس الشخصية والمواطنة الصالحة، والمواطنة الصالحة. كما عليه أن يعوده على احترام مشاعر وحريات ومصالح وحقوق وملكيات الآخرين وعلى التقشف والاعتدال والاقتصاد وعدم الإسراف والتبذير والإضرار بمصالح الآخرين.

هـ ـ إن مراعاة حاجات الطفل ومصالحه وحقوقه لا تتنافى مع مراعاة حاجات المجتمع ومصالحه وحقوقه، لأنه لا تناقض بالضرورة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع. فكل من الفرد والمجتمع يكمل الآخر، والحاجة تدعو إلى مراعاة وحماية مصالح وحقوق كل منهما.

و ـ إن احترام الطفولة وحمايتها ورعايتها ينبغي أن تتسم بالشمول والتوازن والتكامل، بحيث تشمل حقوق الطفل بجميع أنواعها البدنية والعقلية والثقافية والوجدانية والاجتماعية بشيء من التوازن في الاهتمام بها ومن النظرة التكاملية فيما بينها.

ز ـ إن رعاية وحماية حقوق الطفل يجب أن تكونا من المسؤوليات العامة في المجتمع، التي يجب أن يسهم ويتعاون جميع مؤسسات المجتمع وأجهزته وأفراده في تحملها والوفاء بمتطلباتها. فالأسرة، والمدرسة، ومؤسسات الوسط الثالث، ومؤسسات رعاية وحماية الطفل الرسمية والأهلية، وأجهزة ووسائط الإعلام المختلفة، والآباء وأولياء الأمور والأوصياء والمعلمون والمرشدون والموجهون إلا بعض تلك المؤسسات والأجهزة، وبعض فئات الأفراد الذين يقع عليهم عبء تحمل هذه المسؤولية المشتركة. ولتحقق جهود هؤلاء الأفراد والمؤسسات والأجهزة الفائدة المرجوة منها في هذا السبيل يجب أن يتم بينها التعاون والتنسيق والتكامل.

هذه بعض المبادىء التي ينبغي مراعاتها في فهم وتضمين وتطبيق حقوق الطفل في مجال رعايته وتربيته. وهي في مجموعها تقرها تعاليم الإسلام، وفي

إمكان أي باحث واع بتعاليم الإسلام وبالقدر الضروري من الفكر الإسلامي أن يورد النصوص والشواهد العديدة من تلك التعاليم ومن هذا الفكر المدعمة لها.

ثانياً: أهم حقوق الطفل التي جاء تأكيدها في الإسلام وفي بناء الفكر الإسلامي

بعد تلك المقدمات العامة التي أوردناها في القسم الأول من هذا البحث لبيان أهمية مرحلة الطفولة، وتحديد مفهوم حقوق الطفل، وبيان علاقتها بحاجاته وواجبات نموه، وبيان تقسيماتها وأنواعها المختلفة، والإشارة إلى بعض المبادىء العامة التي ينبغي مراعاتها في فهم وتضمين وتطبيق حقوق الطفل في مجال رعايته وتنشئته وتربيته، فإنه يجدر بنا أن نشير في إيجاز في هذا القسم من هذا البحث إلى أهم حقوق الطفل التي جاء تأكيدها في الإسلام وفي الفكر الإسلامي الأصيل. وكما سيتضح مما سنذكره من هذه الحقوق، أنها تمتاز بشموليتها وتوازنها وترابطها وتكاملها ومعقوليتها وثبات قيمتها وتمشيتها مع الفطرة السليمة ومع كل زمان ومكان، شأنها في ذلك شأن تعاليم الإسلام وشأن مبادئه وقواعده الشرعية والخلقية التي تستند إليها تلك الحقوق وتستمد منها شرعيتها وتأكيدها.

ومن مظاهر شمول ومرونة وملاءمة حقوق الطفل في الإسلام: أنها تستمر مع الطفل في جميع مراحل نموه، بل إن منها ما يسبق ارتباط أبيه بأمه، ويسبق تكوينه في بطن أمه، ويسبق ميلاده، وأنها تلبي كافة حاجات الطفل الجسمية والنفسية والاجتماعية وكافة مطالب وواجبات نموه وكافة مطالب رعايته الشاملة.

ومن أهم حقوق الطفل التي جاء تأكيدها في الإسلام وفي الفكر الإسلامي يمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

1 ـ من حق الطفل على أبيه في الإسلام أن يختار له أماً صالحة ذات دين وخلق ونسب وشرف، تكون أهلاً لتربيته التربية الصالحة، وتضرب له المثل الطيب والقدوة الحسنة بسلوكها الطيب ورجاحة عقلها وحكمتها، وتكون مصدر اعتزاز له بين أقرانه بما لها من دين وخلق وشرف وعراقة

أصل، حيث إن الشخص كما يعتز بأبيه الصالح، فإنه يعتز أيضاً بأمه الصالحة وبأخواله الصالحين.

والنصوص الدينية التي تؤكد هذا الحق للطفل وهو لا يزال في عالم الغيب، وتحدد للشخص مقاييس اختيار الزوجة وأم المستقبل لأولاده التي من أهمها الدين والخلق الحسن وعراقة الأصل كثيرة من بينها:

قوله ﷺ: **«الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة»**.

وقوله ﷺ: **«تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسنها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»** (أخرجه البخاري)[12].

وقوله ﷺ: **«تخيروا لنطفكم، فانحكوا الأكفاء وانكحوا إليهم»** (رواه ابن ماجه والحاكم).

وقوله ﷺ: **«تزوجوا الودود الولود»**.

وقوله ﷺ: **«تزوجوا في الحجر الصالح، فإن العرق دساس»**[13].

وقوله ﷺ: **«إياكم وخضراء الدمن، قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء»**.

وقوله ﷺ: **«لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فعسى أموالهن تطغيهن، ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة ذات دين أفضل»** (رواه ابن ماجه والبيهقي).

وقوله ﷺ في تفضيل الزواج من الغريبة على القريبة: **«اغتربوا ولا تضووا»** (ذكره إبراهيم الحربي في غريب الحديث).

ومعنى الحديث: **«تزوجوا الغرائب حتى لا تأتوا بأولاد ضاوين ـ أي ضعفاء»**.

---

(12) «تربت يداك» من الكلمات التي كانت جارية على ألسنة العرب، وهم لا يريدون بها الدعاء على المخاطب بالفقر، بل حثه وتحريضه والدعاء له بكثرة المال. وأصبح معنى العبارة السابقة: «أظفر بذات الدين ولا تلتفت إلى المال وغيره».

(13) الحجر بالكسر والضم، ويقصد به العشيرة.

2 ـ والطفل كما أنه من حقه على أبيه أن يختار له أما صالحة، فإنه من حقه على أمه وعلى ولي أمرها أن يختارا له أبا صالحاً تتوافر فيه صفات الدين والخلق القويمين، والقدرة على توفير التنشئة الصالحة والتربية السليمة والحياة الكريمة لمن سيولد له من الأولاد، والتكافؤ والتقارب في المستوى الاجتماعي والثقافي وفي السن مع من يرغب في الزواج منها، لأن هذا التكافؤ أدعى لبناء أسرة متماسكة متجانسة متوافقة فيما بين ركنيها الأساسيين: الزوج والزوجة أو الأب والأم. ومن الشواهد الدينية المؤكدة لهذا الحق:

قوله ﷺ: **«إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»** (رواه الترمذي).

وقوله ﷺ أيضاً: **«تخيروا لنطفكم، فأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم»** (رواه ابن ماجه والحاكم).

3 ـ ومن حق الطفل على أبيه قبل ولادته أيضاً في الإسلام أن يكون على وعي تام بمقاصد الشريعة من الزواج التي من بينها: تنظيم الفطرة، وتحقيق العفة والحماية من الانحراف، وإنجاب الأولاد والحفاظ على النوع البشري وبقاء النسل واستمرار الحياة، وتحقيق السكن والاطمئنان النفسي، وبناء أسرة سعيدة آمنة مستقرة يسودها الحب والمودة والرحمة والتعاطف والتفاهم والتوافق والتعاون والاحترام المتبادل والانسجام، وينعم الطفل في ظلها بالأمن والاستقرار النفسي والسعادة وبتلبية حاجاته الأساسية وحصوله على حقوقه المشروعة.

ومن الشواهد المؤكدة لهذا الحق والمبينة لمقاصد الشريعة الإسلامية من الزواج التي على المقدم على الزواج أن يلم بها ويلتزم بما تتضمنه من معان نبيلة لصالحه وصالح الأسرة التي يرغب في بنائها ولصالح من يأتي له من الأولاد في إطار هذه الأسرة:

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: 38].

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: 72].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189].

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].

وقوله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء**» (رواه البخاري ومسلم).

(ومعنى الباءة: القدرة على مؤن الزواج من مهر ونفقة وما إلى ذلك. ومعنى الوجاء: الوقاية).

وقوله ﷺ: «**من تزوج امرأة لم يرد بها إلا أن يغض بصره ويحصن نفسه بارك الله له فيها، وبارك لها فيه**» (أخرجه الطبراني في الأوسط).

4 - ومن حق الطفل في الإسلام على أبيه قبل إتمام الزواج بأمه وقبل ولادته أيضاً أن يتأكد من حسن اختياره لمن يريد أن يتزوجها، وأن يتعرف عليها تعرفاً حسياً مباشراً أثناء فترة خطوبته لها عن طريق النظر إليها والاستماع إلى صوتها بحضور أحد محارمها أو من يؤتمن شرعاً لحضوره، وأن يتعرف على رأي أبيها أو ولي أمرها ورأى أمها فيه وعلى مدى قبولهما له زوجاً لابنتهما أو من يتوليان أمرها، وأن يتعرَف على وجه الخصوص على وجهة نظر من يريد الارتباط بها فيه وعلى مدى قبولها له ورضائها عن الارتباط به والزواج منه، ولا يكتفي برأي أبيها أو ولي أمرها ورأي أمها، وأن يعتبر ما يقدمه لها من هدايا أثناء الخطبة وما يقدمه لها من صداق رمزاً لما يكنه لها من حب وتقدير واحترام ورغبة صادقة في إتمام الزواج منها.

كل ذلك ليتأكد الشخص الراغب في الزواج من سلامة اختياره لمن يرغب في الزواج منها ومن توافر الشروط والصفات الدينية والخلقية والنفسية والصحية والجمالية التي تجعل منها زوجة ملائمة له وأماً صالحة لأولاده

في المستقبل ونواة لأسرة سعيدة آمنة مستقرة قوية البنيان، تستطيع أن توفر لأولادها الرعاية والتنشئة والتربية الصالحة والمناخ المادي والمعنوي المناسب الذي يجدون فيه ما يلبي حاجاتهم الأساسية ويحمي حقوقهم ويمكنهم من ممارستها والتمتع بها.

ومن النصوص الدينية الكثيرة التي تبين حق الزوجة في المهر وضرورة النظر إلى هذا المهر على أنه رمز للمحبة والود والتقدير، وتجيز نظر الخاطب إلى وجه مخطوبته وإلى ما يدعوه إلى الزواج منها من غير خلوة بها، وتدعو إلى أخذ رأي ولي أمر وأم المرغوب في الزواج منها وأخذ رأي وموافقة المخطوبة نفسها:

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: 4].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: 20 و21].

وقوله ﷺ: **«إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوه إلى زواجها فليفعل»**.

وقوله ﷺ: **«إذا خطب أحدكم امرأة، فلا جناح عليه أن ينظر منها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبة، وإن كانت لا تعلم»** (رواه الإمام أحمد).

وقوله ﷺ للمغيرة بن شعبة الذي خطب امرأة: «أنظرت إليها؟ قال: لا، قال: اذهب فانظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما[14]، فأتى أبويها، فأخبرهما بقول النبي ﷺ، فكأنما كرها ذلك، فسمعت ذلك المرأة وهي في خدرها، فقالت: إن كان رسول الله ﷺ أمرك أن تنظر، فانظر. قال المغيرة: فنظرت إليها فتزوجتها» (أخرجه الترمذي والنسائي وصححه ابن حبان).

---

(14) «يؤدم بينكما»، أي تحصل بينكما الملائمة والموافقة، ويدوم الود والحب بينكما.

وقوله ﷺ: **«لا يخلون رجل بإمرأة إلا مع محرم»**.

وقوله ﷺ: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يخلون بإمرة ليس معها ذو محرم منها، فإن ثالثهما الشيطان»** (رواه أحمد).

وقوله ﷺ: **«أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»** (رواه الترمذي وحسنه وصححه الحاكم).

وقوله ﷺ: **«لا تنكح الثيب حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، وإذنها السكوت»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها»**.

واستئمار البكر معناه طلب الأمر منها، وهو الإذن، والحديث ـ وإن كان خبراً في ظاهره، لكن المقصود منه الأمر[15].

وقوله ﷺ للبكر التي جاءته، فقالت له: **«إن أبي زوجني من ابن أخيه ليدفع بي خسته، فجعل ﷺ الأمر إليها، إن شاءت أقرت الزواج، وإن شاءت أبطلته: فقالت: أجزت ما صنع أبي، ولكنني أردت أن تعلم النساء أنه ليس للأباء من الأمر شيء» (رواه أحمد والنسائي)**.

وقوله ﷺ: **«آمروا النساء في بناتهن»** (رواه أحمد وأبو داوود).

5 ـ حتى إذا ما تم الزواج وأصبحت الزوجة حاملاً، فإنه من حق الطفل وهو جنين في بطن أمه أن تلقى أمه الحامل به العناية الطبية والرعاية الغذائية والصحية والنفسية المناسبة التي تضمن لها السلامة والصحة ويسر الحمل والولادة، وتضمن للطفل وهو جنين في بطن أمه سلامة التكوين والنمو في بطن أمه، وتضع الأساس المتين لنموه المستقبلي بعد ولادته.

ويدخل في هذا الحق كل ما تتطلب الأم الحامل من عناية طبية، وكشوف دورية، وتطعيمات وقائية، وتغذية مناسبة، وتناول لبعض الفيتامينات المقوية، وتمتع بإجازة من العمل في أواخر أيام حملها، وتجنب لكل

---

(15) ينظر: زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية. (ط2) ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1972، ص215 ـ 219.

فعل يضر بحملها أو فيه مشقة عليها كالصوم مثلاً، وتجنب بعض الأغذية والعقاقير والانفعالات والتوترات الحادة، وغير ذلك من الأمور التي يأمر بها الإسلام ويدعو إليها إذا كانت نافعة للأم الحامل أو ينهى عنها ويدعو إلى تجنبها إذا كانت ضارة بها أو بجنينها. وحتى ما لم يرد فيه نص صريح خاص به من الكتاب والسنة، فإنه جاء متضمناً في النصوص الدينية الداعية لرعاية الأهل والولد من أمثال:

قوله ﷺ: **«إن الله تعالى سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيع، حتى يسأل الرجل عن أهل بيته»** (أخرجه ابن حبان في تصحيحه).

وقوله ﷺ: **«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: الأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده. فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»** (ما في معناه، رواه البخاري ومسلم).

وقوله ﷺ: **«كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت»** (رواه أبو داود).

وقوله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار»** (رواه ابن ماجة والدارقطني).

وقد جاءت نصوص دينية صريحة ترخص للحامل والمرضع بالفطر في شهر رمضان، إذا كان الصوم يضر بها أو بجنينها أو فيه مشقة بالغة عليها، وذلك من مثل:

قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: 184].

وقوله ﷺ: **«إن الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم أو الصيام»** (رواه أحمد والترمذي والنسائي).

ومما يدخل في هذا الحق أيضاً حق الطفل في الإنفاق على أمه مي فترة حملها حتى ولو كانت مطلقة، وفي تأخير العقوبة الشرعية المقررة عليها، لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 6].

إذا كانت هذه العقوبة ستؤذي بحياتها أو تضر بجنينها حتى تضع حملها وترضع مولودها. وحقه أيضاً في الحماية من الإسقاط أو الإجهاض. وتلزم الشريعة الإسلامية كل من يتسبب في إسقاط الجنين بإجهاض أمه

بعقوبة مالية تسمى في الاصطلاح الفقهي «بالغرة» التي هي نصف عشر الدية الكاملة التي هي ألف دينار ذهباً أو ما يساوي بالأوزان المعاصرة (4250) أربعة آلاف ومائتين وخمسين جراماً من الذهب، ولا يجوز الإجهاض إلا لضرورة تقتضيها المحافظة على صحة الأم، بحيث يقرر طبيبان متخصصان عدلان على الأقل أن بقاء الحمل ضار ويعرض حياة الأم لخطر الموت. ففي هذه الحالة يصبح الإجهاض مباحاً إعمالاً للقاعدة الشرعية: «دفع الضرر الأشد بالضرر الأقل». ولا نزاع في أنه إذا دار الأمر بين موت الجنين وموت الأم، كان الإبقاء على الأم لأنها الأصل، وحياتها متحققة ومستقرة ومستقلة، في حين أن الجنين لم تستقل حياته بعد[16].

6 ـ حتى إذا تم ميلاد الطفل، فإنه من حقه على أبويه وأسرته الواسعة أن يستقبل ميلاده ـ سواء أكان ذكراً أم أنثى ـ بالفرح والسرور وبقبول التهاني بسلامة ميلاده وسلامة أمه والدعاء له بطول العمر، وأن يحسن اختيار اسمه، فيسمى بأحد الأسماء ذات الإيحاء الجيد والتي دعا الإسلام إلى التسمية بها، وأن يطبق في الاحتفاء بمولده ما يدعو إليه الإسلام ويرغب فيه من تقاليد إسلامية أصيلة، مثل: التأذين في أذنه اليمنى وإقامة الصلاة في أذنه اليسرى، ليكون أول ما يقرع سمعه كلمات النداء العلوي المتضمنة لكبرياء الرب وعظمته سبحانه وللشهادة التي هي أول ما يدخل بها الإنسان الإسلام، وليكون بمثابة التلقين له بشعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا. ومثل قيام من هو مشهود له بالتقوى والصلاح من أسرته أو من خارجها بتحنيكه بشيء حلو من تمر أو غيره لتهيئته للقم ثدي أمه وامتصاص اللبن بشكل قوي. ومثل حلق شعر رأسه كاملاً في اليوم

(16) ينظر: الدليل الإسلامي لتنظيم الأسرة. وهي الوثيقة الأساسية التي كانت الموضوع الرئيسي للنقاش في: المؤتمر الإسلامي الدولي، حول الأسرة في الإسلام. التي عقدت تحت رعاية المركز الإسلامي للدراسات والبحوث السكانية، بجامعة الأزهر في شهر مايو 1996، ص8، 11، 12.

السابع والتصدق بوزن هذا الشعر فضة لمن يقدر على ذلك. ومثل العقيقة عنه بذبيحة في اليوم السابع من ميلاده والتصدق بأكبر قدر منها لتكون بداية حياته محاطة بأسباب الخير والبركة. ومثل ختانه ـ إذا كان ذكراً ـ في أقرب وقت ممكن اتباعاً لسنة الأنبياء والمرسلين ووقاية له من كثير من الأمراض في مستقبل حياته.

وقد جاء في السنة النبوية المطهرة وفي آثار السلف الصالح كثير من النصوص والشواهد المدعمة لحق الطفل في تطبيق هذه الأمور والتقاليد ضمن مراسم الاحتفاء بمولده والمبينة لأوصافها وأحكامها. فمن ذلك:

قوله ﷺ: **«من حق الولد على الوالد أن يحسن أدبه ويحسن اسمه»** (رواه البيهقي).

وقوله ﷺ: **«إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء أبائكم، فأحسنوا أسماءكم»** (راوه أبو داوود).

وقوله ﷺ: **«إن أحب أسمائكم إلى الله عزو جل: عبد الله وعبد الرحمن»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«أحب الأسماء إلى الله: ما تعبد له، وأصدقها همام وحارث»** (رواه مسلم وأبو داوود والترمذي والطبراني).

وفي المقابل نهى النبي ﷺ عن التسمية بأسماء تشعر بالنقص، أو تكون مدعاة للاستهزاء والسخرية بمن يتسمى بها، أو توحى بالقسوة والشؤم، مثل: القصير، والمضطجع، والعاصي، والخباب، وحرب، وحزان، وجمرة، والغراب، وما إلى ذلك. وكان عليه الصلاة والسلام يأمر بتغيير مثل هذه الأسماء.

ومما ورد في بقية التقاليد السالفة الذكر:

قوله ﷺ: **«افتحوا على صبيانكم أول كلمة بلا إله إلا الله»** (رواه الحاكم).

وما رواه أبو داوود والترمذي عن أبي رافع من أنه قال: «رأيت

رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة».

وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ أذن في أذن الحسن بن علي يوم ولد، وأقام في أذنه اليسرى».

وما رواه الإمام مالك في الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: «وزنت فاطمة رضي الله عنها شعر رأس حسن وحسين، وزينب وأم كلثوم، فتصدقت بذلك فضة».

وما رواه أصحاب السنن عن سمرة من أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: **«كل غلام رهين بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه»**.

وما رواه أبو داوود في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما من أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشاً.

وما ورد في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«الفطرة خمس: الختان، والاستحددا، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط»**.

وما رواه الإمام أحمد في سنده من حديث عمار بن ياسر قال: قال رسول الله ﷺ من الفطرة: **«المضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، والسواك، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط، والاستحداد، والاختتان»**.

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية والآثار السلفية المؤكدة لحق الطفل في هذه الأمور والمبينة لأحكامها وأوصافها[17].

7 ـ ومن حقوق الطفل التي يؤكدها الإسلام ويوجب حمايتها وتمكين الطفل من التمتع بها: حقه في الحياة، وحقه في الاعتراف بنسبه، وحق في الانتماء إلى أسرة طبيعية وفي التمتع بجنسية أبيه.

أ ـ فحق الطفل في الحياة الذي يؤكده الإسلام ويوجب حمايته هو

(17) ينظر: عبد الله علوان، تربية الأولاد في الإسلام. (الجزء الأول، ط2)، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1978، ص29، 116.

الحق الأساس التي تترتب عليه جميع حقوق الطفل الأخرى. وحماية هذا الحق تكون بحماية الطفل من كل ما يهدد حياته ويعرضه للتهكلة والخطر ويضر بصحته ويعوق نموه الشامل المتوازن المتكامل، سواء بصورة واضحة أم خفية ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومما يهدد حياة الطفل ويهدد بالتالي تمتعه بهذا الحق: تعريض الطفل للإسقاط أو الإجهاض، أو لسوء التغذية ولإهمال رعايته الغذائية والصحية، أو تركه فريسة لتعاطي وإدمان المخدرات والمسكرات وشرب الدخان، إلى غير ذلك من الممارسات والعادات الضارة بحياة وصحة الطفل والتي تهدد حق الطفل في الحياة.

ومن النصوص والشواهد الدينية التي تؤكد وتدعم هذا الحق:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 140].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الأنعام: 151].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 31].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [الممتحنة: 12].

وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (رواه مالك وابن ماجه).

ب ـ والإسلام كما أكد حق الطفل في الحياة أكد حقه في الاعتراف بنسبه إلى أبيه، لما لهذا الاعتراف من حفظ للطفل من الذل والضياع والعار ومن إعطائه لقباً يلحق بأولاده ويربطه بأبيه وأسرة أبيه ومن إثبات لحقه في الميراث من أبويه وغيرهما ممن له حق الإرث فيهم. وهذا الاعتراف بالنسب ليس حقاً للطفل فحسب ولكنه حق لأبويه أيضاً لأنه يثبت حقهما في الميراث من هذا الطفل. ولأهمية النسب ـ كنعمة من الله ـ على عباده عنى الإسلام به عناية عظيمة وأحاطه بسياج منيع يحفظه من الفساد والانحلال والاضطراب والتلاعب به، وقضى على الادعاء والتبني الذي كان مشهوراً في الجاهلية وصدر الإسلام، فقال عز من قائل: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ﴾ [الأحزاب: 3، 5].

وقد جعل الإسلام لنشوء النسب سبباً واضحاً هو الاتصال بالمرأة عن طريق الزواج أو ملك اليمين في حال وجوده، وأبطل ما كان يجري في العصر الجاهلي من إلحاق الأولاد عن طريق العهر والزنا، فقال ﷺ: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» أي للفراش الصحيح القائم على عقد زواج. أما العهر أو الزنا فإنه لا يصلح أن يكون سبباً للنسب، وإنما يكون سبباً للرجم.

وقد نهى الإسلام الآباء عن إنكار نسب أولادهم وتوعدهم بالعقاب الشديد على ذلك، فقال ﷺ: «**أيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه (أي يعلم أنه ابنه) احتجب الله منه القيامة، وفضحه على رؤوس الخلائق**».

كما حرم الإسلام على النساء أن تنسب إحداهن إلى زوجها من تعلم أنه ليس منه، فقال ﷺ: «**أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس**

منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها جنته»[18].

ج ـ وحق الطفل في الانتماء إلى أسرة طبيعية والتمتع بحنان وعطف ورعاية وتربية أبوية الطبيعية وحقه في التمتع بجنسية أبيه أمران ضروريان لسعادة الطفل وتكيفه النفسي والاجتماعي ولتلبية حاجاته النفسية والاجتماعية التي من بينها حاجته إلى الأمن والاستقرار والانتماء. وخير من يربي الطفل هو أبوه وأمه الطبيعيان. ومن ثم لا يجوز حرمان الطفل من هذا الحق إلا في الحالات التي يستحيل أو يتعذر فيها تحقيق هذا الحق مثل ولادة الطفل من أبوين مجهولين، أو موت الأبوين، أو انحراف الأبوين، أو عجزهما عن القيام بوظيفتهما الأبوية. ففي مثل هذه الحالات وغيرها من الحالات المماثلة، يجب على المجتمع وعلى الدولة الممثلة له أن تجد الأسرة أو المؤسسة الإيوائية البديلة الصالحة لتعويض الطفل المحروم من أسرة طبيعية عن أسرته الطبيعية على أساس من مبادىء وتعاليم الإسلام السامية التي تقرر أن «المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» وأن المجتمع ولي من لا ولي له، وتدعو إلى التعاون والتكافل والتضامن والاهتمام بأمور وأحوال المسلمين وقضاياهم ومشكلاتهم. وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تتضمن هذه المبادىء والتعاليم. فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71].

وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 2].

وقوله ﷺ: **«إن المسلمين كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»** (رواه البخاري ومسلم).

---

(18) ينظر كل من: (أ) زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص454 ـ 597.

(ب) عبد الرحمن محمد أبو توتة، مرجع سابق، نفس الصفحات.

وقوله ﷺ: «**ومن لم يهتم بأمور المسلمين، فليس منهم**» (رواه الطبراني).

وفي الشريعة الإسلامية اهتمام خاص برعاية الطفل اليتيم وحماية حقوقه وبالتقاط اللقيط وإنقاذه من الهلاك وإيوائه ورعايته: والنصوص الدينية التي تحث على رعاية اليتيم والمحافظة على ماله أكثر من أن يتسع المقام لذكرها كلها. فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ﴾ [البقرة: 220].

وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: 2]. والحوب هو الإثم.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10].

وقوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [النساء: 9].

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: 9].

وقوله ﷺ: «**أنا وكامل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما**» (رواه البخاري وأبو داود والترمذي).

وقوله ﷺ: «**من وضع يده على رأس يتيم رحمة، كتب الله له بكل شعرة مرت على يده حسنة**» (رواه أحمد وابن حبان).

وقوله ﷺ: «**من قيض يتيماً بين المسلمين إلى طعامه وشرابه حتى يغنيه الله تعالى، أوجب الله تعالى الجنة البتة، إلا أن يعمل ذنباً لا يغفر له**» (رواه الترمذي)(19).

---

(19) ينظر: عبد الله علوان، تربية الأولاد في الإسلام. (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص143 ـ 145.

ومما يروى بخصوص رعاية اللقيط الذي هو مولود طرحه أهله بعد ولادته خوفاً من الفقر أو فراراً من تهمة الزنا أو لغير ذلك من الأسباب:

«إن علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) أتى إليه رجل بلقيط، فقال: هو حر، ولأن أكون قد وليت من أمره، مثل الذي وليت أنت كان أحب إلي من كذا وكذا، وعد جملة من أعمال الخير. فقد رغب الإمام علي كرم الله وجهه في الالتقاط، وبالغ في الترغيب فيه، حيث فضله على كثير من أعمال الخير»[20].

وهكذا يعتبر التقاط اللقيط ورعايته من أفضل الأعمال التي يحث عليها الإسلام. فالتقاطه يعتبر فرض كفاية على من يراه من الناس سواء أكانوا رجالاً أم نساء. أما إذا لم يره إلا واحد، وكان الطفل في موضع يخشى عليه من الضرر أو الهلاك فإن الحكم الشرعي يتحول من فرض كفائي إلى فرض عيني لإنقاذ حياته. ويدخل من يقوم بهذا العمل الجليل في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32][21].

ومن المقرر في الفقه الإسلامي أن الولاية على اللقيط تكون للقاضي، وليس للملتقط إلا القيام برعايته وتربيته والمحافظة عليه في مقابل ما يدفع إليه من بيت المال إذا لم يوجد مع اللقيط مال ولم يتبرع أحد بالإنفاق عليه. ولا يترتب على الالتقاط نسب ولا ميراث إلا إذا ادعى الملتقط نسبه ووجد دليل يدل على صدق دعواه[22].

8 ـ ومن حقوق الطفل التي أكدها الإسلام أيضاً وأمر بحمايتها وتمكين الطفل

---

(20) ينظر: زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص595.

(21) ينظر: الدليل الإسلامي لتنظيم الأسرة، مرجع سابق، ص52.

(22) ينظر: زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص596، 597.

من التمتع بها: حقه في الإرث، وحقه في الملكية، وحقه في الرضاعة الطبيعية، وحق في الحضانة، وحقه في النفقة.

أ - فالبنسبة لحق الطفل في الميراث: فإن الإسلام يؤكد هذا الحق ويأمر بالمحافظة عليه حتى عندما يكون الطفل جنيناً في بطن أمه، بحيث يحافظ على حق الطفل في الميراث من والده أو من غيره حتى تلده أمه حياً، فيأخذ نصيبه في الإرث حسب جنسه ذكراً أم أنثى. وهو حق للذكور والإناث. ونظراً لارتباط الإرث بالمال ورزق الدنيا العزيز على النفس ومظنة التنازع والخلاف، جاءت أحكام الشريعة الإسلامية مفصلة فيه ولم تترك تحديد مقداره لاجتهادات الفقهاء والقضاة. ومن الآيات القرآنية الكريمة التي جاءت مؤكدة لحق الأولاد في الميراث من والديهم ومن غيرهم ومبينة لمقدار هذا الإرث:

قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7].

وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: 11].

وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَإِن﴾ [النساء: 12].

وقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا

﴿ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [النساء: 176].

ب ـ وبالنسبة لحق الطفل في الملكية الخاصة، فإنه من الحقوق الطبيعية الأساسية التي أكدها الإسلام للطفل وأحاطها بسياج من الاحترام والحمية والشروط والضوابط. وهذا الحق مرتبط بحق الطفل في الحياة وحقه في الإرث السالفي الذكر وبحقوقه الأخرى التي سيأتي الحديث عنها، مثل حقه في الرضاعة، وحقه في الحضانة، وحقه في النفقة وحقه في الرعاية الشاملة وفي التعليم والتدريب، وما إلى ذلك من الحقوق. إذ لا قيمة لحق الطفل في الحياة ولحقه في الميراث ـ مثلاً ـ إذا لم يتعرف له بحقه في ملكية ما يحفظ عليه حياته وصحته ويلبي احتياجات ومطالب حياته. وأي نكران لحق الطفل في الملكية الخاصة يعتبر نكراناً لحقه في الحياة نفسها وجحوداً لحاجة من حاجاته النفسية الأساسية ولميل أساسي من ميوله الفطرية، وهو ميله إلى الامتلاك والحيازة. كذلك لا قيمة لحق الطفل في الميراث إذا لم يكن له الحق في تملك ما يصله عن طريق الميراث لينتفع به في تلبية احتياجات حياته الحاضرة والمستقبلة. ولذا يمكننا أن نعتبر جميع النصوص التي سبقت الإشارة إليها والتي تحث على حفظ وصيانة مال اليتيم والتي تؤكد حق الطفل في الإرث وتبين مقداره هي أدلة وشواهد على تأكيد حقه في الملكية الخاصة أيضاً.

وقد جعل الإسلام لحق الملكية بالنسبة للكبار والصغار على حد السواء، مجموعة من الشروط والضوابط، قد يكون من أهمها:

1 ـ أن يكون الشيء المملوك شيئاً حلالاً مشروعاً امتلاكه، فإذا كان الشيء حراماً كالخمر مثلاً حرم امتلاكه وبيعه والانتفاع بثمنه، لقوله ﷺ: **«إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه»** (رواه أحمد وأبو داود).

2 ـ أن يأتي التملك عن طريق مشروع كالميراث والوصية والهبة والتجارة المشروعة وغير ذلك من الطرق المقبولة في الإسلام.

3 ـ أن يتم الانتفاع بالمال والملكية في حدود الاعتدال ودون إسراف أو طغيان لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الإسراء: 26 و27]، وقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ﴾ [طه: 81].

4 ـ أن يؤدي حق الزكاة في الشيء المملوك إذا كان مما تجب فيه الزكاة وبلغ النصاب المطلوب لوجوب الزكاة لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: 83] وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103][23].

5 ـ أن ينصب للصبي الصغير ولي ووصي على ماله، تكون مهمته المحافظة على مال الصبي وممتلكاته وصيانتها وتنميتها وحسن استثمارها وعدم التصرف فيها إلا بما فيه مصلحة المولى عليه. ويقدم الأب على غيره في الولاية على النفس وفي الولاية على المال، لأنه أقرب الناس إلى أولاده. إن الولاية على النفس تنتهي بالنسبة للولد الذكر بالبلوغ مع العقل تنتهي بالنسبة للأنثى بالبلوغ والزواج ودخول الزوج بها. فإذا بلغت الأنثى وتزوجت، ودخل الزوج بها انتهت الولاية على نفسها وأصبحت كاملة الأهلية. أما بالنسبة للولاية على المال فإنها لا تنتهي إلا بالبلوغ مع العقل والرشد[24].

ج ـ ومن حقوق الطفل الطبيعية التي أكدها له الإسلام أيضاً وأوجب على أمه الوفاء بها هو حقه في الرضاعة الطبيعية لفترة كافية من

---

(23) ينظر كتابنا: من أسس التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص275 ـ 279.

(24) ينظر: زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص646 ـ 676.

الزمن لا تقل عن أربعة أشهر، لما في حليب الأم من مكونات وخصائص وميزات لا تتوافر في الحليب الصناعي الثابت التركيب والذي له قابلية عالية للتلوث الجرثومي ولتهيئة الطفل للإصابة بكثير من الأمراض. والرضاعة الطبيعية لا تقتصر فائدتها على الطفل وحده، بل تتعداه إلى الأم نفسها، حيث إنها تقوي مشاعر الأمومة لديها، وتقوى الرابطة الروحية والعاطفية بينها وبين وليدها، وتساعدها على تنظيم النسل والتباعد بين فترات الحمل، وتقيها من الإصابة بسرطان الثدي، وما إلى ذلك. وللفوائد الجمة للرضاعة الطبيعية لكل من الطفل والأم اعتبرها الإسلام حقاً من حقوق الطفل وحث الأمهات على القيام بها.

يقول تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 233].

وقد طلب النبي ﷺ من أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما أن ترضع وليدها عبد الله بن الزبير، فقال لها: «أرضعيه ولو بماء عينيك»[25].

ومما يروى عن الإمام علي كرم الله وجهه أنه قال: **«ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة من لبن أمه»**.

والرضاعة الطبيعية واجبة على الأم ديانة إذا كانت قادرة على ذلك، سواء كانت متزوجة بأبي الرضيع أم كانت مطلقة منه وانتهت عدتها. ولكن هذه الرضاعة لا تصبح واجبة قضاء على الأم بحيث تجبر قضاء على القيام بها إذا امتنعت عن ذلك ـ إلا إذا كانت قادرة على ذلك، ولم يقبل الرضيع الرضاعة من غيرها، أو ليس للرضيع ولا لأبيه مال يمكن أن تستأجر به من ترضعه، أو لا توجد من تقوم

---

(25) ينظر: عبد الوهاب السيد حواس، «الإسلام والرضاعة»، بحث قدم في مؤتمر السكان في العالم الإسلامي، الذي عقد تحت رعاية: المركز الدولي الإسلامي للدراسات والبحوث السكانية بالأزهر، فيما بين (1 ـ 4 مارس، 1987)، ص275 ـ 278.

بإرضاعه بأجر أو بدون أجرٍ، أو لا يقبل الطفل الرضاعة من أمه. ففي هذه الحالات يصبح إرضاع الطفل واجباً على أمه ديانة وقضاء حفظاً له من الهلاك[26].

د - ومن حقوق الطفل الطبيعية التي أكدها الإسلام أيضاً هو حقه في الحضانة المأمونة ديناً وخلقاً وصحة التي يمكنها أن توفر للطفل المحضون بكفاية الرعاية الصحية والدينية والخلقية والعقلية والوجدانية والاجتماعية وتلبي احتياجات ومطالب تنشئته وتنميته الشاملة. وتتعلق بالحضانة ثلاثة حقوق، هي: حق الطفل المحضون، وحق الحاضنة، وحق أب المحضون أو من يقوم مقامه. وإذا ما تعارضت هذه الحقوق كان حق الطفل المحضون مقدماً على ما سواه، لأن الحضانة مقررة أساساً لنفع الطفل الصغير وحفظه بدنياً ونفسياً[27]. وأولى الناس بحضانة الطفل هي أمه الحقيقية إذا كانت قادرة على ذلك وكانت مأمونة ديناً وخلقاً وصحة، ولم تكن مطلقة من أبي الطفل وتزوجت من غيره.

يروى أن زوجاً اختلف مع زوجته في شأن حضانة طفلهما في عهد رسول الله ﷺ. سارعت المرأة إلى تقديم حجتها إلى رسول الله ﷺ، فقالت يا رسول الله: «إن ابني هذا كان حجري له وعاء، وثديي له سقاء، وأراد أبوه أن يأخذه مني». فقال لها النبي الكريم ﷺ: **«أنت أحق به ما لم تتزوجي»** (رواه الحاكم في المستدرك)[28].

وفي حال موت الأم أو طلاقها من أب الطفل وزواجها من غيره أو عدم قدرتها على القيام بمسؤوليات الحضانة أو عدم صلاحيتها

---

(26) ينظر: زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص600 ـ 612.

(27) ينظر: عبد الرحمن محمد أبو توتة، مرجع سابق، ضمن الصفحات التي سبقت الإشارة إليها.

(28) ينظر: *الدليل الإسلامي لتنظيم الأسرة*، مرجع سابق، ص49.

للحضانة انتقلت الحضانة إلى غيرها في ترتيب معين حددته الشريعة الإسلامية. لا يتسع المقام لذكره.

وهناك شروط أساسية عامة يجب أن تتوافر في الحاضن، سواء أكان رجلاً أم امرأة. من بين هذه الشروط الأساسية العامة لاستحقاق الحضانة لكل من الرجل والمرأة: البلوغ، والعقل، والقدرة على تربية المحضون وصيانته والقيام بشؤونه، والأمانة على أخلاق المحضون، والخلو من الأمراض المعدية.

ومن شروط استحقاق النساء للحضانة ـ بالإضافة إلى الشروط العامة السالفة الذكر ـ أن تكون المرأة الحاضنة ذات رحم محرم من الصغير، وألا تكون متزوجة بأجنبي عن الصغير أو بقريب غير محرم له، وألا تقيم الصغير في بيت من يبغضه ويكرهه، حتى لو كان قريباً له.

ومن شروط استحقاق الحضانة بالنسبة للرجال: أن يكون الرجل محرماً للمحضون، إذا كان أنثى، وأن يكون عند الحاضن من يصلح للحضانة من النساء كالزوجة أو الأم أو الخالة أو العمة أو غير ذلك من النساء الصالحات لحضانة الطفل[29].

هـ ـ ومن حقوق الطفل التي أكدها له الإسلام أيضاً وأوجب الوفاء بها إليه، هو حقه في النفقة بالمعروف على أبيه أو من يحل محله في حالة موته أو عجزه، وذلك إذا لم يكن للطفل مال، فإذا كان للطفل مال كانت النفقة عليه من ماله، لأن القاعدة الشرعية «أن الأصل في نفقة الإنسان أنها تجب في ماله، صغيراً كان أم كبيراً، لأن النفقة إنما تجب للحاجة، ومن كان له مال لا يحتاج إلى من ينفق عليه». ويستثنى من هذه القاعدة الزوجة التي تجب نفقتها على زوجها حتى ولو كانت موسرة، لأن النفقة لها لم تجب للحاجة، وإنما وجبت لاحتباسها لحق الرجل.

---

(29) ينظر: زكي الدين شعبان، مرجع سابق، ص613 ـ 644.

ونفقة الولد عندما تكون واجبة على أبيه لأنه لا مال له، فإنه لا يشارك أحد الأب في هذه النفقة، لأن الولد جزء من الأب والإنفاق عليه كالإنفاق على نفسه، وإحياؤه كإحياء نفسه.

وحق الطفل في النفقة لا يقتصر عليه شخصياً بل يتعداه إلى أمه أثناء حملها به وبعد ولادته ما دامت في عصمة أبيه أو في عدة طلاق رجعي لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233] ولقوله ﷺ لهند زوجة أبي سفيان: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**».

والنفقة للأم الحامل واجبة حتى ولو كانت مطلقة طلاقاً بائناً لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 6].

وكما تلحق بنفقة الطفل نفقة أمه على النحو الذي ذكرنا كذلك تلحق بها نفقة مرضعته وحاصنته، حتى ولو كانت غير أمه، إلا إذا تبرعت بذلك ولم تطالب بالنفقة. يقول تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: 6].

ويدخل في نفقة الطفل كل ما يحتاج إليه في حياته من أكل وشرب ومسكن ودواء وأجرة رضاعة وحضانة وتعليم وتدريب وخدمة ومصروف جيب وكل ما يلزمه حسب العرف وفي حدود استطاعة وإمكانات أبيه أو من يقوم مقامه.

والشريعة الإسلامية مليئة بالنصوص التي تدعو الآباء إلى الإنفاق على أولادهم وأهلهم بعامة في حدود المعروف والمعقول وبدون إسراف أو تقتير. ومن هذه النصوص:

قوله ﷺ: «**أفضل دينار ينفقه الرجل: دينار ينفقه على عياله، ودينار ينفقه على دابته في سبيل الله، ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله**» (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«من أنفق على نفسه نفقة يستعف بها فهي صدقة، ومن أنفق على أسرته وولده وأهل بيته فهي صدقة»**.

وقوله ﷺ: **«كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت»** (رواه أبو داود والنسائي والحاكم).

وقوله ﷺ: **«شر الناس المضيق على أهله»**.

9 ـ ومن حقوق الطفل الأساسية التي أكدها الإسلام أيضاً وأوجب احترامها ورعايتها، هي: حقه في الحرية، وحقه في المساواة والتمتع بالفرص المتكافئة مع الفرص المتاحة لبقية إخوته في نطاق الأسرة ولزملائه في مؤسسات التعليم، وحقه في المعاملة العادلة، وحقه في المعاملة الطيبة.

أ ـ فبالنسبة لحق الطفل في الحرية، فإنها تعتبر من حقوقه الأساسية المتممة والمدعمة لحقه في الحياة وحقه في تحقيق ذاته وسعادته وتكيفه مع مجتمعه.

والحرية في أبسط معانيها التي تتمشى مع تعاليم ومبادىء وقيم الإسلام، هي: أن يكون للطفل الحق في أن يقول ويعبر عن وجهة نظره ورأيه ويختار ويتصرف ويعمل ما يشاء في حدود احترام وتقدير المسؤولية وبما لا يتنافى مع تعاليم الدين وقيمه وتقاليد المجتمع السليمة وبما لا يتنافى ولا يتعارض مع حقوق الآخرين أو يضر بمصالحهم.

فالحرية التي من حق الطفل أن يتمتع بها هي حرية معقولة ومنضبطة ومسؤولة تراعي تعاليم وقيم الدين والمجتمع، ومصالح وحقوق وحريات الآخرين. وهي تشمل حريته في النشاط والحركة والاختيار والتصرف والتعبير والتفكير في الحدود التي ذكرنا.

ومن الشواهد التي يمكن أن تذكر من التراث الإسلامي لتدعيم هذا الحق: قوله عمر بن الخطاب رضي الله عنه المشهورة لعمرو بن العاص وإلى مصر وقد بلغه عنه أن ابنه قد ضرب ابن أحد أقباط مصر: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وقد

سبقت هذه العبارة الخالدة ما جاء في أول ميثاق حقوق الإنسان الذي أصدرته الأمم المتحدة في سنة 1948 من أن «الناس يولدون أحراراً متساوين».

ب ـ والإسلام كما يؤكد حق الطفل في الحرية، فإنه يؤكد أيضاً حقه في المساواة بينه وبين إخوته في إطار الأسرة في الحب والعطف والعطايا والمعاملة وبينه وبين زملائه في الدراسة واللعب والنشاط المدرسي، وحقه أيضاً في أن يكون له فرص متكافئة تتمشى مع استعدادته وإمكاناته وقدراته وظروفه الخاصة وتراعي الفروق الفردية بينه وبين زملائه، لأن المساواة المطلقة بينه وبين إخوته أو زملائه في الدراسة والنشاط ليست في صالحه أحياناً، بل قد يكون فيها ظلم له إذا كانت استعدادته وإمكاناته وقدراته وظروفه الجسمية والعقلية والنفسية والاجتماعية تختلف عن استعدادتهم وإمكاناتهم وقدراتهم وظروفهم، لأنه قد يترتب على المساواة مع وجود فروق فردية واضحة بينه وبينهم تكليف له بما لا يطيق إذا كانت إمكاناته أقل منهم، أو تثبيط لهمته وتعويق لمسيرته إذا كانت إمكاناته أعلى منهم ومن هنا كان حق أو مبدأ تكافؤ الفرص متمماً لحق ومبدأ المساواة.

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والفكر الإسلامي الواسع كثير من النصوص التي تدعو الآباء والمعلمين والمرشدين والموجهين للأطفال إلى رعاية وحماية حقهم في المساواة وتكافؤ الفرص وفي الاختلاف عن غيرهم وفي مراعاة الفروق الفردية بينهم، بحيث يعاملون كأطفال وليسوا كرجال صغار وتراعى الفروق الفردية بينهم ويهيأ لكل منهم من الفرص ما يتناسب مع استعداداته وقدراته وأن يخاطب بما يسمح به مستوى نضجه ولا يكلف إلا بما تسمح به استعداداته وإمكاناته وقدراته، وذلك من أمثال:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: 1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقر: 286].

وقوله ﷺ في خطبته الجامعة التي ألقاها في حجة الوداع: «**يا أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى**».

وقوله ﷺ: «**أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم**».

وقوله ﷺ: «**ساووا بين أولادكم في العطية**» (رواه الطبراني وغيره).

وما روى عن أنس رضي الله عنه من أن رجلاً كان عند النبي ﷺ، فجاء ابن له فقبله وأجلسه على فخذه، وجاءت ابنة له فأجلسها بين يديه فقال رسول الله ﷺ: «**ألا سويت بينهما؟**».

ج ـ ويرتبط بحق الطفل في المساواة ويتداخل معه في كثير من الجوانب حقه في العدل والمعاملة العادلة وفي الحماية من الجور والظلم والمعاملة الظالمة التي تجرح كرامته وتهدم شخصيته وتجعله يقع فريسة لمشاعر النبذ والاضطهاد والظلم والنقص.

وقد جاء الإسلام في كثير من تعاليمه وتوجيهاته مدعماً لحقوق الأفراد صغاراً وكباراً في الحرية والمساواة والعدل والمعاملة العادلة والحكم العادل والجزاء العادل الذي يتمشى مع الفطرة الإنسانية السليمة وتقبله العقول الموضوعية في أحكامها وتتوافر فيه شروط وأركان المسؤولية.

ومن النصوص التي تدعو آباء الأطفال ومعلميهم وموجهيهم إلى

معاملتهم معاملة نفسية طيبة تقوم على المعاني الطيبة التي أشرنا إليها:

قوله ﷺ: **«ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»** (رواه الترمذي).

وقوله ﷺ: **«من لا يرحم لا يرحم»** (رواه البخاري ومسلم).

وقوله ﷺ: **«ليس منا من لا يرحم صغيرنا ولا يوقر كبيرنا»** (رواه الترمذي).

وقوله ﷺ: **«إن الله يحب الرفق في الأمر كله، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء»** (رواه البخاري).

وقوله ﷺ: **«من يحرم الرفق يحرم الخير كله»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«لينوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون»**.

وقوله ﷺ: **«تواضعوا لمن تعلمون، ولا تكونوا من جباري العلماء، فلا يقوم عملكم بجهلكم»** (ذكره الماوردي في أدب الدنيا).

وقوله ﷺ: **«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء»** (رواه البخاري في الأدب المفرد).

وقوله ﷺ: **«الكلمة الطيبة صدقة»** (رواه البخاري).

وقوله ﷺ: **«علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»** (ذكره ابن عبد البر في الجامع بيان العلم).

وقوله ﷺ: **«يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«علموا ويسروا ولا تعسروا»** (الحديث).

10 ـ ومن حقوق الطفل التي أكدها الإسلام وأوجب الوفاء بها على أبويه وأولياء أمره ومعلميه ومربيه ومن يقوم على حضانته وإرشاده وتوجيهه في تعليمه ونشاطه وحياته، بقصد مساعدته على تحقيق النمو والنضج المناسبين لسنه وتحقيق التكيف والتوافق مع من وما حوله وتحقيق

السعادة في حاضر حياته وإعداده فرداً صالحاً في مجتمعه ـ هي: حقه في تنمية عقيدته الدينية الصحيحة وفي التربية الدينية السليمة، وحقه في تهذيب خلقه وفي تربيته على قيم الإسلام الخالدة، وأخلاقه النبيلة، وحقه في التعليم الجيد الذي يكشف ويفتح وينمي استعداداته.ومواهبه وميوله وقدراته ويساعده على اكتساب المعارف والمهارات والاتجاهات والعادات النافعة، وحقه في التوجيه المهني وفي الإعداد والتدريب المهنيين السليمين، وحقه في الترفيه والترويح على النفس وفي شغل أوقات فراغه بالنافع من الأعمال وأوجه النشاط، وحقه في التوجيه لاختيار الرفقة الصالحة.

أ ـ فبالنسبة لحق الطفل في تنمية عقيدته الدينية الصحيحة وفي التربية الدينية السليمة، فإنه يعتبر من حقوقه الأساسية والضرورية التي يجب أن يجد المساعدة من أبويه وأولياء أمره ومعلميه ومربيه وموجهيه في تلبيتها وتحقيقها. فمن خلال بناء وتنمية عقيدته الدينية الصحيحة وتربيته الدينية تتأكد هويته الإسلامية ويحقق إيمانه بربه وخالقه وبكتب الله ورسله وباليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء وبقضاء الله وقدره حلوه ومره، ويلم بالضروري من تعاليم وأحكام دينه، ويتعلم أحكام وأداء فرائض الدين وشعائره على وجهها الصحيح، وينمي وازعه الديني الذاتي الداخلي الذي يوجه سلوكه نحو ما يقبله ويدعو إليه الدين ويحميه من انحراف العقيدة والخروج عن تعاليم الدين وأوامره.

ومن الشواهد والنصوص الدينية المؤكدة والمدعمة لهذا الحق:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ [الرعد: 38].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [آل عمران: 5].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: 4].

وقوله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: 6].

وقوله ﷺ: **«كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»** (رواه الطبراني والبيهقي).

وقوله ﷺ: **«اعملوا بطاعة الله، واتقوا معاصي الله، ومروا أولادكم بامتثال الأوامر والنواه، فذلك وقاية لهم ولكم من النار»** (رواه ابن جرير وابن المنذر).

وقوله ﷺ: **«مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر الله مثل الحي والميت»** (رواه البخاري).

وقوله ﷺ: **«مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»** (رواه الحاكم وأبو داوود).

وقوله ﷺ: **«واعلم أن الأمة لوا اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك»** (رواه الترمذي)[30].

ب ـ ويرتبط بالحق السابق للطفل الذي أكده له الإسلام حقه في التهذيب وفي التنشئة الخلقية والتربية السليمتين اللتين عن طريقهما ينمي ضميره الخلقي ويكتسب ما دعا إليه دينه الإسلامي من أخلاق نبيلة واتجاهات وعادات سلوكية وخلقية واجتماعية صالحة ونافعة له في الدنيا والآخرة، من: صدق في القول، وإخلاص في العمل، وأمانة، ووفاء بالوعد والعهد، وشجاعة أدبية وجرأة وصراحة في الحق، وإقدام وثقة بالنفس واعتماد عليها واحترام لها، وعزة نفس، وتقدير للمسؤولية وتحمل لها، واحترام للنظام والتزام به، وعدل، وإحسان، وحب للخير وللآخرين، وصبر،

(30) ينظر كتابنا: من أسس التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص111 ـ 124، 215 ـ 224.

وحلم، وتقشف، وعطف وشفقة ورحمة ورفق بالآخرين، وسماحة، وتواضع ونزاهة، وقناعة، وتعاون، وتجنب لكل ما يقابل هذه الأخلاق النبيلة من كذب، ونفاق، وخيانة، وخلف للوعد، وجبن، ومداهنة، وفقدان للثقة بالنفس، وتخوف من تحمل المسؤولية، وإخلال بالنظام، وعدم اهتمام بمشاكل الآخرين وجزع وجبن، وتنعم، وميوعة، وغلظة وتكبر وطغيان وجشع وطمع وأنانية، وغير ذلك من نقائص الصفات والأخلاق المذمومة التي من حق الطفل أن يجد من أبويه والقائمين على تنشئته وتربيته ورعايته التوجيه لتجنبها ما يجده منهم من توجيه لبناء واكتساب ما سبقها من صفات وأخلاق إيجابية نبيلة.

وتلبية هذا الحق للطفل يكون بالتوجيه السليم له، وإسداء النصح المخلص له، وتوفير القدوة الصالحة له الملتزمة في سلوكها وحياتها بالأخلاق النبيلة والمتجنبة لرذائل السلوك وسيء الأخلاق، وتعويده عملياً على ممارسة ما سبقت الإشارة إليه من أخلاق نبيلة وتجنب لسيء الأخلاق.

وفي القرآن الكريم والسنة والنبوية المطهرة، وفي التراث الإسلامي الأصيل ما لا يحصى من النصوص والشواهد التي تؤكد حق الطفل في التهذيب الخلقي وفي التربية الخلقية في الإسلام، وتدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإسداء النصيحة المخلصة وتوجيه الناس إلى الخير والأخلاق الفاضلة. وتعلي من شأن حسن الخلق. فمن ذلك، على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71].

وقوله ﷺ: «**الدين النصيحة**» (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: «**من دل على خير فله أجر فاعله**» (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: «**ألزموا أولادكم وأحسنوا أدبهم**» (رواه ابن ماجة).

وقوله ﷺ: «**أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً**» (رواه أبو داوود والترمذي).

وقوله ﷺ: «**ما نحل والد ولداً نحلاً أعظم من أدب حسن**» (رواه الترمذي).

وقوله ﷺ في إجابة من سأله عن أكثر ما يدخل الناس الجنة: «**تقوى الله وحسن الخلق**» (رواه الترمذي).

ج - ومن حقوق الطفل التي أكدها الإسلام أيضاً واهتم بتلبيتها والوفاء بها هو حقه في التعليم المجاني الكافي في مقداره وكمه والجيد في نوعيته، الذي يناسب سنه وجنسه، ويتمشى مع استعداداته وميوله ورغباته وقدراته ويساعده على اكتشاف وتفتيح وتنمية وتدعيم وتعزيز استعداداته وميوله ومواهبه المختلفة المرغوبة، ويساعده على اكتساب المعارف والمهارات والاتجاهات العقلية النافعة له في حاضر ومستقبل حياته وعلى تدريب وتنمية حواسه باعتبارها من أهم مصادر معرفته، وبخاصة في مرحلة طفولته، ويراعي الفروق الفردية بينه وبين غيره من الأطفال في الاستعدادات والميول والرغبات والمواهب والقدرات والمستويات العقلية والتحصيلية والظروف النفسية والاجتماعية ولاقتصادية التي يعيش فيها. ومن غير شك أن توفير تعليم بهذه الخصائص والمواصفات ليس بالأمر السهل. ولكن على الآباء والمعلمين والقائمين على أمر التعليم في المجتمع أن يبذلوا قصارى جهدهم لتوفير أفضل ما يستطيعون لأطفالهم من فرص تعليمية مناسبة، استجابة وتلبية لتعاليم وأوامر دينهم الإسلامي التي ترفع من شأن العلم والتعليم، وتدعو إلى طلب العلم، وترسم لتعلم العلم وتعليمه الأخلاقيات المرغوبة.

ومن النصوص الدينية المؤكدة والمدعمة لهذا الحق والمتضمنة لتعاليم وأوامر الدين بخصوص طلب العلم، ولآداب وأخلاقيات تعلمه وتعليمه:

قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۢ﴾ [المجادلة: 11].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: 9].

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

وقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: 114].

وقوله ﷺ: **«طلب العلم فريضة على كل مسلم»** (رواه ابن ماجة)[31]. وفي رواية أخرى: **«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»**.

وقوله ﷺ: **«العلم أفضل من العبادة»** (أخرجه ابن عبد البر).

وقوله ﷺ: **«من سلك طريقاً يلتمس فيه علما سهل الله له طريقاً إلى الجنة»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«ويل لمن لا يعلم وويل لمن لا يعمل (ثلاثاً)»** (رواه ابن عساكر).

وقوله ﷺ: **«مثل العالم الذي يعلم الناس الخير وينسى نفسه، كمثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه»** (رواه ابن عساكر في مجالسه).

وقوله ﷺ: **«لينوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون»**.

وقوله ﷺ: **«علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»** (ذكره الماوردي في أدب الدنيا والدين).

وقوله ﷺ: **«أمرنا معشر الأنبياء أن نحدث الناس على قدر عقولهم»** (رواه الديلمي).

---

(31) هذا الحديث شامل للرجال والنساء، لأن القاعدة الشرعية أن الأحكام التي يخاطب بها المسلمون، تكون عامة شاملة للرجال والنساء.

د ـ والإسلام كما يؤكد حق الطفل في التعليم النافع الذي ينمي جسمه وعقله ووجدانه ويزوده بالمعارف والمهارات والاتجاهات المفيدة في الحياة، فإنه يؤكد حقه أيضاً في أمر آخر مرتبط بحقه في التعليم ويكمله ويتكامل معه، وهو حقه في التوجيه المهني السليم، عندما يصبح مستعداً لذلك وتأخذ ميوله واتجاهاته ورغباته وقدراته الخاصة في الوضوح والتمايز في أواخر مرحلة طفولته وبداية بلوغه، وفي الإعداد المهني المناسب لاستعداداته وميوله وقدراته والمزود له بالمعارف والمهارات والاتجاهات المهيئة النافعة التي تعده لعمل مفيد ومنتج في الحياة ينفع به نفسه ويخدم من خلاله مجتمعه ووطنه وأمته.

ومن نصوص الدين الإسلامي الأصيل المؤكدة لهذا الحق، والداعية للعمل وكسب الرزق، والمحببة فيه، والمنفرة من الكسل والبطالة والقعود عن طلب الرزق:

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾

وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾ [التوبة: 105].

وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ﴾ [هود: 7]،

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿10﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾ [القصص: 77].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: 15].

وقوله ﷺ: **«إن الله يحب العبد المحترف»** (رواه الطبراني والترمذي).

وقوله ﷺ: **«إن أفضل الكسب كسب الرجل من يده»** (رواه الإمام أحمد).

وقوله ﷺ: **«ما أكل أحد طعاماً قط خيراً له من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»** (رواه البخاري وابن ماجه).

وقوله ﷺ: **«لأن يأخذ أحدكم حبله على ظهره، فيأتي بحزمة من الحطب فيبيعها، فيكف الله بها وجهه خير من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه»** (متفق عليه).

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: **«لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق، ويقول: اللهم ارزقني، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة»** (رواه ابن الجوزي).

وقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إني لأكره أن أرى الرجل فارغاً لا في عمل الدنيا ولا في عمل الآخرة».

هـ ـ والإسلام كما يؤكد حق الطفل في التربية الدينية والتهذيب الخلقي والتوجيه والإعداد والتدريب المهني، فإنه يؤكد حقه أيضاً في اللعب واللهو البريئين وفي المرح المعتدل والترويح على النفس، وفي شغل أوقات فراغه بالنافع من النشاط الذي يلبي حاجته إلى الترويح والترفيه، ويسهم في تنشئته وتربيته الدينية والخلقية والاجتماعية ويوسع مداركه وثقافته العامة، ويساعد في اكتشاف وتفتيح وتنمية استعداداته ومواهبه وميوله الدينية والعقلية والفنية والإبداعية والثقافية والاجتماعية وفي المحافظة على صحته الجسمية والنفسية وفي تحقيق لياقته البدنية وتجديد حيويته ونشاطه البدني والذهني وفي توسيع دائرة تفاعله الاجتماعي وعلاقاته الاجتماعية وفي إعلاء غرائزه ودوافعه ونزعاته المختلفة وفي

حمايته من ترهل الجسم وركود الذهن وفراغ الروح والعقل ومن الوقوع في براثن الإحباط والقلق والاضطرابات النفسية وبراثن الجنوح والانحراف.

ومن واجب آباء الأطفال وأولياء أمورهم والقائمين على شؤون تعليمهم وتدريبهم ورعايتهم الثقافية والاجتماعية والصحية أن يساعدوهم على تلبية هذا الحق والتمتع به من خلال ما يوفرونه لهم من توجيه صالح ومن مناشط بدنية وثقافية واجتماعية وفنية وإبداعية متنوعة تراعي الفروق الفردية بينهم، ومن تدريب على ممارسة ما يوجهون إليه من مناشط، ومن ملاعب وساحات وحدائق عامة ومرافق مختلفة صالحة لمزاولة مختلف أوجه نشاطهم في أوقات فراغهم.

وفي الدين الإسلامي وفي الفكر الإسلامي الأصيل كثير من النصوص والشواهد التي تؤكد هذا الحق للطفل وتدعمه وتدعو إلى تلبيته وتحقيقه. فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ . . .﴾ [الأنفال: 60].

قوله ﷺ: **«المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير»** (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: **«إن لله عليك حقاً، وإن لبدنك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، فاعط كل ذي حق حقه»**.

وقوله ﷺ: «اغتنم خمساً قبل خمس: حياتك قبل موتك، وصحتك قبل سقمك، وفراغك قبل شغلك، وشبابك قبل هرمك، وغناك قبل فقرك» (رواه الحاكم بسند صحيح).

وقوله ﷺ: **«ارموا واركبوا، وأن ترموا خير من أن تركبوا»**.

وما رواه مسلم في صحيحه من أن رسول الله ﷺ: تلا قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾، ثم قال: «ألا إن القوة

الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي».

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «علموا أولادكم السباحة والرماية، ومروهم فليثبوا على ظهور الخيل وثباً».

و ـ ومن حقوق الطفل ذات العلاقة برعايته وتنشئته وتربيته الخلقية والاجتماعية والتي أكدها الإسلام له ودعا إلى تلبيتها وتحقيقها له من قبل أبويه أو ولي أمره والقائم على رعايته وتنشئته وتعليمه وتربيته، هو حقه في التوجيه الحكيم والنصيحة المخلصة في اختيار الأصدقاء والرفقاء الصالحين في مختلف الأوساط التي يتواجه فيها ويتفاعل مع من فيها، الذين يكونون له عوناً على الخير وحماية له من الشر، وفي تجنب رفقاء السوء الذين تقود رفقتهم وصحبتهم إلى الشر والضرر والجنوح والانحراف.

والنصوص الدينية وآثار السلف الصالح التي تؤكد هذا الحق للطفل وتدعمه وتدعو الآباء وأولياء أمور الأطفال ومربيهم والراعين لشؤونهم إلى الاهتمام بتلبيتها وتحقيقها وأخذها في الاعتبار في رعاية الأطفال كثيرة، من بينها:

قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: 28].

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَـٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿27﴾ يَـٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴿28﴾ لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى ۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لِلْإِنسَـٰنِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: 29 ـ 30].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَـٰكِن كَانَ فِى ضَلَـٰلٍۭ بَعِيدٍ﴾ [ق: 27].

وقوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67].

وقوله ﷺ: «**المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل**» (رواه الترمذي).

وقوله ﷺ: «**لا تصاحب إلا مؤمناً، ولا يأكل طعامك إلا تقي**» (رواه أبو داوود).

وقوله ﷺ: «**إياك وقرين السوء، فإنك به تعرف**» (رواه ابن عساكر في مجالسه والترمذي).

وقوله ﷺ: «**إنما مثل الجليس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير. فحامل المسك إما أن يحذيك (أي يعطيك)، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحاً منتنة**» (رواه البخاري ومسلم).

خاتمة البحث:

هذه هي أهم حقوق الطفل التي أكدها له الإسلام ودعا إلى تمكينه من تحقيقها والتمتع بها، وإلى حمايتها من أي اعتداء أو انتهاك، قد أشرنا إليها بإيجاز بالغ. وما قيل بالنسبة لتأكيد وتدعيم الإسلام لحقوق الطفل السالفة الذكر يمكن أن يقال بالنسبة لأي حق طبيعي آخر للطفل لم تسبق الإشارة إليه. فأي أمر مشروع ومعقول ونافع للطفل ومحقق لمصلحته الحقيقية ولسعادته ورفاهيته فلن يجد من الإسلام إلا التأكيد والتدعيم والمباركة.

ومن واجب المجتمع المسلم أن يترجم ما يقرره ويؤكده الإسلام من حقوق للطفل إلى أهداف وبرامج لرعاية وتربية وتعليم وتدريب الأطفال فيه، وأن يصدر من القوانين والتشريعات الوضعية ما يحمي هذه الحقوق وينظم الانتفاع بها ويضيف إلى بعد الإلزام الديني بها بعد الإلزام القانوني الوضعي بها، وأن يتابع ويقيم مدى الالتزام باحترام وحماية هذه الحقوق من قبل أفراده ومؤسساته.



تمهيد: الأسلوب الأدبي والنفس الإنسانية

يختلف التعبير الأدبي عن التعبير العلمي أو المباشر في أوجه كثيرة لعل أبرزها يتعلق بالأثر النفسي الذي يحدثه التعبير الأدبي في النفس الإنسانية، فبينما يكون هذا الأثر هو الغاية الأساسية في التعبير الأدبي، يكون الإفهام وتوصيل المعنى هو المقصود من التعبير العلمي أو المباشر.

وتختلف الأساليب الأدبية في قدرتها على إحداث التأثير المرجو في النفس الإنسانية بناءً على الأدوات الفنية التي يستخدمها الأديب، وهي أدوات كثيرة ومتنوعة، وربما كان التصوير أو الخيال عموماً أكثرها قدرة على استجابة

المتلقي وانفعاله بالأثر الأدبي. ولقد أكد الفلاسفة وعلماء النفس أن الإنسان لديه استعداد وميل إلى التأثر بالخيال بدرجة ربما تفوق تأثره بالحقيقة أو الواقع. يقول ابن سينا: (إن الكلام المخيّل تذعن له النفس فتنبسط عن أمور من غير رويّة وفكر واختيار. وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً)[1]. وهو بهذا يشير إلى التعامل العاطفي غير العقلي مع الأثر الأدبي أو (الكلام المخيّل)، فيستجيب له أو يتأثر به (من غير رويّة وفكر واختبار). كما ذهب الفارابي إلى (أن الإنسان كثيراً ما تتبعُ أفعالُهُ تخيلاته أكثر مما تتبعُ ظنه أو علمه)[2].

وهذا يدلنا على قوة التأثير الأدبي في النفس الإنسانية، لأن الإنسان (لا يقف من المنبهات والإحساسات التي تتضمنها الصورة الشعرية أو الظروف الخارجية موقف اللوح الفوتغرافي من الأشعة التي تؤثر فيه، ولكنه ـ كما يقرر علم النفس الحديث، يتناولها بالتأويل، ويفرغ عليها من عنده، ما يحيلها إلى أشياء ذات معنى)[3]. فهناك إرسال واستقبال، وهناك منبهات ومدركات تتجاوب معها النفس وتنفعل بها على اختلاف درجات هذا التجاوب والانفعال. ومن المعلوم أن الشيء المدرك غير الشيء المتخيل، وإن كان موضوعهما واحداً، فالشيء المدرك قد تنفعل به النفس وقد لا تنفعل، ولكنها مع الشيء المتخيل تذهب كل مذهب في التصور والتأويل[4].

والمتتبع لتطور الأدب العربي منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث في مجال الصورة يجد أنماطاً متعددة من الصور تبعاً لمؤثرات عديدة مرّ بها هذا الأدب، كما يقف عند حالات كثيرة من النجاح الذي يرافق الأدباء في إحداث

---

(1) نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، د. تامر سلوم، دار الحوار، دمشق ط1، 1983، ص187، والمصادر التي أحال إليها.

(2) نفسه، ص186.

(3) أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، المكتب المصري، القاهرة، ط10، 1976، ص172، وينظر الأسس النفسية للبلاغة العربية، د. مجيد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص153.

(4) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، د. محمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1404هـ، 1984م، ص73.

الأثر المرجو في نفوس الناس، كما يجد حالات أخرى من الإخفاق والفشل في إحداث هذا الأثر[5].

ولا نريد أن نستطرد في الحديث عن الصورة الفنية في الأدب البشري، فهذا له مجاله الخاص، وإنما أردنا أن نمهد بهذا الحديث لطابع التصوير في الأدب الإلهي وصلته بالنفس الإنسانية.

الصورة القرآنية والنفس الإنسانية:

لقد خلق الله سبحانه النفس البشرية وهو عالم بأسرارها وحقائقها وميولها، وهو عالم، كذلك، بالمؤثرات التي تؤثر فيها، وبالمنبهات التي تهزها، فهو عالم بما توسوس به، وهو أقرب إليه من حبل الوريد[6]. قد يعلم علماء النفس الشيء الكثير عن هذه النفس، وقد نعلم نحن أكثر منهم في أنفسنا، ولكن من قال إنه أحاط علماً كاملاً بما يستثير هذه النفس فيغضبها أو يحزنها أو يسرها؟ ومن قال إنه عرف ثوابتها، ومتغيراتها وقوانينها كلها؟ لم يقل أحد بهذا حتى هذا الوقت، ولن يقوله أحد في المستقبل مهما طال مداه. والله الخالق البارىء المصور هو وحده العالم بأسرار هذا الكائن الذي جبله بيده وصوره فأحسن صورته وركّب أجزاءه واختص بأسراره الروحية والنفسية..

من هذا المنطلق الذي لا نختلف حوله، سيكون التأكيد واضحاً على أن للصورة القرآنية أثرها النفسيّ البارز، لأنها صيغت لتخاطب النفس، وتوجهها إلى الأهداف التربوية والعمرانية التي ندبها ربها إلى القيام بها في مرحلتها الأرضية المحدودة، مرحلة الاستخلاف التي شرف بها الله هذا الكائن الكريم، الإنسان.

---

(5) كما حدث مع الشاعر ذي الرمة في مطلع قصيدته التي مدح بها هشام بن عبد الملك، ينظر: التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، ط4، د.ت، ص84، وكتابنا أثر القرآن في الشعر العربي الحديث، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1987، ص145.

(6) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]. وينظر كتابنا (الإعجاز القرآني، أسلوباً ومضموناً، دار المرتضى، بيروت، ط1، 1413هـ، 1993م، فصل (القرآن والنفس الإنسانية) ص137.

وبسبب من هذا فنحن نهتز للتعبير القرآني وننفعل به، ونستجيب له، لأن فيه هدياً، ولأن فيه موعظة، ولأن فيه خطاباً موجهاً لنفوسنا بطريقته الخاصة التي لا تشبه أساليب البشر من مختلف وجوهها، ولعلَّ أبرز سمات هذه الطريقة هي طريقة التصوير وصلتها بالنفس البشرية معرفة وتوجيهاً وإثارة.

ولا نريد في هذا البحث الموجز أن نحقق في قضايا نفسية على ضوء ما توصل إليه علم النفس الحديث. فنخضع التعبير القرآني والصورة القرآنية لمقولات هذا العلم، لأن كثيراً من هذه المقولات لم يثبت للتحقيق العلمي، خاصة ما جاء به (فرويد) في مجال علم النفس التحليلي، وما كان من رفض تلاميذه مثل (أدلر) و(يونج) بعض النتائج التي تصول إليها وظن أنها حقائق نهائية[7].

إن الملحظ الهام الذي نريد أن نشير إليه في الفرق بين دراسة الكلام الإلهي والكلام البشري دراسة نفسيّة هو أن علم النفس الأدبي كثيراً ما يركز على دراسة نفسية الأديب من حيث كونها سوية أو شاذة، صحيحة أو مريضة، ومن حيث الظروف التي أحاطت بها، والمؤثرات التي أثرت فيها، وأثر ذلك كله في النص الأدبي وتشكيله. وقد يدرس هذا العلم أثر النص الأدبي في نفسية المتلقي، بينما لا نستطيع نحن في مجال تعاملنا مع النص القرآني... وهو نص تشريعي وأدبي بلا جدال ـ أن نتحدث عن (نفسية) الخالق سبحانه، إذْ لا قدرة لنا على ذلك، ولا ينبغي لنا.

فلا يبقى أمامنا ـ والحال هذه ـ إلا التأمل في مكوّنات النص القرآني وخصائصه، ثم الوقوف عند أثر هذه المكوَّنات البيانية والتعبيرية في النفس الإنسانية باعتبارها المتلقية والمنفعلة، والمقصودة بهذا الخطاب الإلهي الشريف. أي إن المجالات الثلاثة التي يعمل بها النقد النفسي في تعامله مع

---

(7) يُنظر النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهاته، د. أحمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1972، ص173 وما بعدها. وينظر، كذلك، كتابنا (الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي)، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1412هـ، 1992م، ص158، وما بعدها.

الأدب البشري هي (المنتج، والنص، والمتلقي)، بينما لا يكون أمام الناقد الذي يريد أن يفيد من الدراسات النفسية في مجال دراسة النص الإلهي غير مجالين هما: (النص والمتلقي). وهكذا كان مجال الدراسات البلاغية العربية القديمة في علوم البلاغة الثلاثة المعاني والبيان والبديع، حيث عني علم المعاني بمقتضى الحال وهو أمر يتعلق بالدرجة الأولى بنفسية المتلقي وأحواله واستعداده للتأثر والقبول، وعني علم البيان بوضوح الدلالة، بينما عني علم البديع بوجوه تحسين الكلام وتزيينه. وكلها تدور حول هذين المحورين (النص والمتلقي). وما من شك في أن الجانب النفسي كان منظوراً إليه في كل علم من هذه العلوم، وإن لم يكن بالصورة التي توجه إليها النقد الأدبي في العصر الحديث[8].

وبشكل عام فإن هناك اتجاهين في الإفادة من نتائج علم النفس في مجال البحث الأدبي، اتجاه فيه غلو من جانب إخضاع الأثر الأدبي لهذه النتائج، وكأن هدفه البحث النفسي لذاته، وقد ضل في هذا المجال كثير من النقاد[9]. واتجاه مقتصد يحاول الانتفاع من إنجازات علم النفس بالحدود التي تفيد في فهم النص ومعرفة آثاره في النفس الإنسانية[10].

وسوف نحاول في تأملنا للصورة القرآنية أن نتخذ من نفوسنا ميداناً للتلقي والتجاوب. وقد يكون في هذا نوع من (الانطباعية)، ولكنها انطباعية تفيد من اللفتات النفسية الذاتية والموضوعية التي أشارت إليها بعض الدراسات النفسية، مبتعدين عن الدراسات النفسية التي (تحاد) القرآن وتقف في الجهة التي ترفض هديه ومصدره.

---

(8) ينظر كتاب الدكتور مجيد ناجي (الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية)، ومقال الدكتور مازن المبارك (البلاغة وتذوق النص الأدبي) في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، ع10، 1416هـ، 1995م.

(9) من مثل كتاب (الأسس النفسية للإبداع الأدبي) للدكتور مصطفى سويف، وكتاب (التفسير النفسي للأدب) للدكتور عز الدين إسماعيل.

(10) التصوير البياني، د. محمد أبو موسى، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1398هـ، 1978م، ص85.

نماذج من الصور القرآنية

أولاً: التخويف والترعيب

سوف نجد حالات نفسية كثيرة عني القرآن بتصويرها، وأغلبها قائم على الترعيب والتخويف والألم والحسرة والخيبة والحرمان، مما يدعو المتلقي أحياناً إلى حالات من الإشفاق أو التشفي أو التألم، كما يقوم بعضها على الدهشة والمفاجأة والتعجيب، وسوف نشهد أدوات القرآن في إبراز هذه الحالات وتصويرها من مثل التشخيص والتمثيل والقصة، والتكرار، والتفصيل، والمبالغة ولا أظننا قادرين على استيفاء هذه العناصر كلها في هذا البحث وسوف نكتفي بالقليل منها فقط.

أ - قال الله تعالى في تصوير جانب من قصة نوح: ﴿۞ وَقَالَ ٱرْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿41﴾ وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [هود: 41 و42].

هناك صورة جزئية (موج كالجبال) تتحرك في لوحة نفسية واسعة تضطرب فيها العواطف البشرية متمثلة في عاطفة الأبوة الحانية المشفقة على ذلك الولد الذي لا يرعى لهذه العاطفة قيمة، ولا يبادلها الموقف، بل يتمادى في اللعب بها والتهاون بدرجة غليانها. وفي لحظة من لحظات النداء الواله الملهوف من لدن الأب يتحرك الموج العظيم ويتتابع في تحركه كأنما كل موجة منه جبل من الجبال الشامخات التي تحول بين الوالد وولده. فهل هذا الخوف الذي يبعثه الموج المتطاول كالجبال من الوالد على ولده أو من الراكبين في السفينة على أنفسهم؟! لقد التبس الأول بالثاني، وزادته رهبتنا نحن وإشفاقنا على ذلك الوالد صاحب القلب الكبير، وربما تبعه تشفّينا من الحالة التي سوف يؤول إليها الولد العاق ومن معه من الكافرين[11].

---

(11) ينظر الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، د. محمد كريم الكواز، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1997، ص384، والمصادر التي أشار إليها.

وللقرآن دلالاته النفسية في اختيار الألفاظ التي تؤلف صوره، فهو يختار لفظة (الأعلام) في تشبيه السفن في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾ [الرحمن: 24] و[الشورى: 32]، لأن العلم أو الراية مما يستخدم للزينة والتجميل، (وكان إثارة هذا الخاطر ملحوظاً عند ذكر السفن الجارية فوق البحر، تزين سطحه، وكأنما أريد الإشارة إلى جلالها وجمالها معاً)[12]. بينما آثر لفظة (الجبال) في الحديث عن السفينة والأمواج التي تتلاطمها، للإيحاء إلى أن الموقف موقف رهبة وفخامة وتهويل.

ب ـ قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: 31].

وهذا من عجيب التشبيهات القرآنية التي يكون فيها للتأثير النفسي قسط وافر. وقد التفت علماء البلاغة القدامى إلى عمق هذا التشبيه ولكنهم لم يفصّلوا القول في أثره النفسي. قال الزمخشري: (يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرّق، فإن كان تشبيهاً مركباً فكأنه قال: من أشرك بالله فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده نهاية، بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطيرُ، فتفرق مِزَعاً في حواصلها، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطاوح البعيدة. وإن كان مفرقاً فقد شبه الإيمان في علوّه بالسماء، والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط من السماء، والأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذي يطوّح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوي المتلفة)[13].

وقد صاغ الدكتور محمد أبو موسى هذا التعبير صياغة حديثة وأغناها بتعمقه في الإشارة إلى أن هذا المشرك الذي جانب الفطرة الربانية وأبطل

(12) البلاغة القرآنية بين الفن والتاريخ، د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1977، ص310.

(13) الكشاف، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1367هـ، 1948م، جـ2، ص348.

قواه النفسية والروحية التي تعرج به إلى الأفق الأسنى فكأنما سقط من سماء المعرفة الطاهرة الصادقة إلى وهاد الجهالة. فالإنسان حين يفقد معرفته بنفسه، وكونه وعدمه، ومصدر وجوده الذي يتحدد في ضوء معرفة الله، يكون قد اختار الضياع وانتهى إلى السقوط والانحدار الذي ما بعده سقوط ولا انحدار[14].

ونحن لا نستطيع أن نزيد على ما قاله الزمخشري والدكتور أبو موسى إلا أن نتمثل أو نتخيل أنفسنا مكان ذلك الرجل المشرك ـ والعياذ بالله ـ فأي قلب يقوى لنا على تخيل الصورة أو المشهد. أعتقد أنه سوف يجري لنا ما يجري لشخص ليس لديه قدرة على رؤية جريمة بشعة ـ وربما يكون طفلاً أو امرأة، لأنهما ممن لا يقدران على رؤية المشاهد المرعبة ـ إنه سوف يضع كفيه على عينيه ويصرخ هلعاً. وربما سمحنا لأنفسنا أن نتذكر حالة سقطنا فيها من مكان عالٍ، جبل، أو حائط، وكيف انخلعت قلوبنا وانفصلت عن أجسادنا، فكيف بنا ونحن نواجه هذ الصورة التي يقذف فيها إنسان بلحمه ودمه وقلبه وأعصابه من فوق السماوات وعلى أبعاد ملايين أو ملايير الكلومترات، فلا يكاد يصل منه شيء إلى الأرض البتة، إنه يشبه قطرة المطر المفردة التي تتلاشى في الجو قبل أن تصل إلى سطح الأرض، علماً أن المسافة بين السحاب والأرض قصيرة جداً بالقياس إلى ما لا يُعلم مداه من أعالي السماء!!

إننا قد نتشفى من النار الجهنمية التي يحرق بها المشرك بالله، ولكننا نشعر بشيء من الإشفاق على هذا المخلوق الذي تطوح به الرياح من أعالي السماء، وتهوي به في أماكن دون سطح الأرض، وربما تناوشته الطيور الجارحة وهو لمّا يسقط بعد في مستقره من الهاوية السحيقة.

إن هذه الصورة تستغرق كل إمكانية للتصور، ويمكن أن تلحق بموضوعٍ من موضوعات (المبالغة) في علم البديع إلا موضوع (الغلو) الذي نُجِلّ

(14) التصوير البياني، ص99.

البيان الإلهي من أن يخوض فيه. وما من شك في أن لهذه المبالغة والإغراق شأناً من شؤون التأثير في النفس ودفعها إلى مزيد من التوسع في التصور[15].

ومن الملاحظ أن أجزاء هذه الصورة متوفرة في الوجود، وهي (الرجل والسماء والطير والريح)، ولكنها بشكلها التركيبي هذا غير موجودة، إذ إننا لم نر رجلاً سقط من السماء فتقاذفته الرياح أو تخطفته الطير. فهي إذاً من التشبيه الخيالي باصطلاح البلاغيين، ولكن ثمة فرق بين هذا التشبيه الخيالي القرآني الذي تذهب معه النفس كل مذهب من الخوف والتصور البعيد، وبين الأمثلة الصناعية التي يضربونها من كلام البشر.

انظر إلى هذا النموذج لشاعر يشبه ورد شقائق النعمان، وهي تعلو على أغصانها أو سيقانها الخضراء بأعلام من الياقوت (الأحمر) وهي تنشر على بساط من الزبرجد (الأخضر).

وكأَنَّ محمرَّ الشقيق إذا تصوَّبَ أو تصعَّدْ
أعلامُ ياقوتٍ نُشرن على بساطٍ من زبرجدْ[16]

فأية قيمة نفسية وراء هذا التشبيه الخيالي الصناعي غير الدلالة على ذكاء الشاعر وقدرته على صياغة مُركَّبٍ تصويري غير موجود في الواقع، ولكن *أجزاءه من أعلام الياقوت والبساط والزبرجد موجودة في هذا الواقع؟ أما* ما وراء هذا التعبير من تجربة إنسانية أو إيحاء نفسي أو شعوري، فلا شيء.

---

(15) إذا جاز لي أن أدخل نفسي مثالاً لمدى تأثير هذه الصورة، فإني أتذكر أنني عشت حلماً مرعباً موضوعه موضوع هذه الصورة، حيث رميت من الجو وفي اللحظة الأولى استيقظت صارخاً بأعلى ما أملك من صوت. وربما يكون التأثير النفسي لهذه الصورة أكثر ترعيباً إذا تخيلنا أن القوة التي تطوح بك في مجالي الجو هي نمط من الجن أو العفاريت، وربما يكون لهذا التصور شيء كامن في الضمير الجمعي البشري في عهود رعبه من هذه الكائنات.

(16) ينظر، علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985، ص69.

جـ ـ وقال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ﴿١١﴾ إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُواْ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان: 11 و12].

وما هذا الحيوان الهائج الغاضب الزافر الذي يتهيأ للانقضاض على فريسته وكأنه معها على ميعاد؟! و(من مكان بعيد)، إشارة إلى ضخامة هذا الحيوان، وإلى علوّ صوته حتى ليكاد يخترق المسافات البعيدة. إنه ليس حيواناً بالمنظور الطبيعي بل يكاد يكون حيواناً أسطورياً خارقاً. وفي هذا ما فيه من شدة الخوف والرعب. وإذا أضفنا إلى هذا الحيوان المفترس صفته النارية التي تحطم الأضلاع وتذيب الأجساد كان ذلك مدعاة للخوف أكثر.

وإذا توقفنا من الحديث عن الإشفاق على هذا الكائن من هول ما يرتقبه، أو التشفي منه، لأنه يستحق هذا العذاب، فإننا نريد أن نستعير مصطلحاً قديماً أثاره أرسطو في دراسته للمأساة اليونانية ألا وهو (التطهير) (Catharsis) [17]، ولا نريد أن نحمله كل ما حملته الدراسات القديمة والحديثة. سوى فكرة تطهير نفوسنا من (الفعل) الذي يؤدي إلى الوقوع في مثل هذا المشهد. أليس في هذا المشهد إنذار لنا نحن؟ أفلا تكون استجابتنا إزاءه أن نعمل على تجنب الوقوع في المقدمات التي تؤدي إلى مواجهة هذا الحيوان المفترس، أوقل هذه النار التي تلبست بصفة الحيوان؟

ومن المعلوم أن حديثنا عن مصلح (الإشفاق والرحمة) مأخوذ من معاني التطهير أيضاً، لأنه تطهير لأنفسنا من *(الفعل)* عن طريق تجنبه، ومن خلال الإشفاق على فاعليه في بعض الأحيان، وربما التشفي منهم في أحيان أخرى.

ويقول البلاغيون إن هذا التخويف جاء عن طريق أداة الاستعارة التي تلبس المشبه بالمشبه به حتى يكونا شيئاً واحداً، وهي أقدر على تحقيق التخييل

(17) ينظر في تفصيل الكلام عن نظرية التطهير عند أرسطو كتاب (النقد الحديث)، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصرة، القاهرة، ط1977، ص80 وما بعدها.

وآثاره النفسية من التشبيه، إذ فيها ما فيها من إثبات الصفة عن طريق المبالغة[18]. وهكذا ينوع القرآن في أدواته الفنية كلما أراد أن يحقق غرضاً تأثيرياً في نفس المتلقي.

إن عنصر التخويف عن طريق التشخيص نجده في قوله تعالى في الموضوع نفسه: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: 30] وإذا كان الله، سبحانه، يرسل بالآيات في الحياة الدنيا ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59]، فهو يعمد إلى هذا التخويف من أهوال ما يلقاه البشر في يوم الحساب؛ إذ لا تعد عقوبات الدنيا شيئاً بالقياس إلى عقوبات الآخرة، ومن المعلوم أن بعض النفوس المستكبرة المستعلية لا يزيدها التخويف الدنيوي إلا عتواً ونفوراً ﴿وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 60].

د ـ وقال الله تعالى: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ ﴿62﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ ﴿63﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿64﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿65﴾﴾ [الصافات: 62 ـ 65].

شجرة الزقوم هذه متناهية في إثارتها للخوف والرعب، لأن أمرها عجيب، فهي تخرج من أسفل النار ومن قعرها وهو أشد مواضع النار حرارة، فما رأينا شجراً ينبت في النار، والنار تحرقه!! هذا في قوانينا البشرية وما تواضعت عليه حواسنا، ولكن قوانين الله في اليوم الآخر شيء آخر. ثم إن مصدر الرعب الآخر فيها أن شكل ثمرها وأعاليه من البشاعة والكراهة والشؤم بحيث لا يوجد شيء يشبهه إلا رؤوس الشياطين ومن منا رأى رأس شيطان؟!

والعرب تشبه كل شيء مكروه، قبيح المنظر بالشيطان، لاعتقادهم ـ كما يقول الزمخشري ـ أنه شر محض لا يخلطه خير[19].

(18) ينظر، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. مجيد ناجي، ص220 والمصادر التي أشار إليها.

(19) الكشاف، ج2، ص603.

إننا لم نر الجحيم، ولم نر الشجرة التي تنبت في قعرها، ولم نر رؤوس الشياطين كذلك. فنحن في حالة من التخيل والوهم لا حدّ لها. يقول علم النفس: (إن الخوف يتحكم في الإنسان بواسطة الخيال والوهم)[20].
وإننا لمأخوذون حقاً بهذا التصوير الذي يقصد من ورائه التأثير في النفس من خلال ترعيبها وتخويفها. فهذه النفس عصية ومتمردة ومغطية للحق (كافرة)، وربها وخالقها وحده هو الذي يعرف سبل ترويضها، بل إنه ليعرف أن من النفوس من تعاند ولا تذعن حتى لتهديد ربها هذا، وترعيبه هذا الذي اختار له هذه الصورة الغريبة.

يقول علماء البلاغة إن هذا النوع من التشبيه مادته غير مدركة بالحواس الخمس الظاهرة، ولكنه لو وجد في الواقع لأدرك بهذه الحواس ذاتها ويسمونه بالتشبيه الوهمي[21]، ويدرجونه ضمن التشبيه العقلي الذي لا يدرك بالحواس.

وحين نعود إلى طبيعة النفس الإنسانية نجد أنها تقع تحت تأثير الشيء غير المعقول أكثر من تأثرها بالشيء المعقول والحسي[22]، وهكذا كان حالنا مع الصورة القرآنية السابقة، وهكذا كان شأن النفس عندما تخوّف بما لم تره، كما هو الحال حين نخوف الطفل بـ (الغول) أو (السعلاة) أو أي حيوان خرافي أسطوري آخر.

ومن المعلوم أن الباري، سبحانه، عمد إلى هذا التصوير واستحضار صورة الشيطان المخيفة في أكثر من موضع من القرآن. فحين أراد ـ سبحانه ـ أن يبشع صورة المرابي، ويستنكر عملية الربا وجشعها وقبحها،

---

(20) أصول علم النفس وتطبيقاته، د. فاخر عاقل، دار الملايين، بيروت، ط7، 1989، ص184.
(21) شرح التلخيص في علوم البلاغة، القزويني، شرحه: محمد هاشم دويدري، دار الجيل، بيروت، ط2، 1402، 1982، ص121.
(22) سيكولوجية الفقه في القرآن، د. التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1987، ص160.

قال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: 275].

فالمرابي هنا يتخبطه الشيطان أي يضربه ويصرعه، فيمس بالجنون فلا يقوى على وقوف أو تفكير، بل يذهب عقله الذي ميّزت به إنسانيته، وما من شك في أن لهذا الاستحضار هدفه التنفيري من المراباة التي لم يشدد الله على شيء في القرآن مثلما شدّد عليها إلا حالة الشرك التي لم تصل إليها حالة من البعد عن الله.

هـ ـ وقال الله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 266].

تتخذ الصورة القرآنية هذه المرة طابع الحكاية القصصية، فيتراءى لنا فيها البطل (صاحب المزرعة)، والأبطال الثانويون (الذرية)، والحادثة (الإعصار) والبيئة (المزرعة)، بما في عنصر الحكاية من أدوات فنية.. بداية ونهاية وقصّ ومفاجأة.. كل هذا، يمكن تمثله في هذه الآية المفردة.

إن هذه الكلمات المحدودة لتلخص حالات نفسية تعتري الكائن الإنساني وتهزه من الأعماق، فهي تصوّر حالتين من مراحل حياته، حالة غناه وزهوه بتلك الجنة التي لا تحتوي على ثمر واحد بل على أنماط متعددة (نخيل وأعناب، تجري من تحتها الأنهار، له فيها من كل الثمرات)، وتمضي به السنون ليجد نفسه كبيراً عاجزاً بين صبْية صغار لا يقوون على كسب رزقهم، وفوق هذا كله أن مصدر غناه وزهوه القديمين يصيح به الفناء المفاجىء. وتشب فيه النار من داخله، وكأنها كانت كامنة في أعماق الجنة التي لم تنمُ بمباركة من الله، بل كانت أداة فتنة وخاتمة سوء[23].

---

(23) ينظر، التصوير البياني، ص114، وما بعدها.

إن ما بين يدي هذا الرجل يضيع ويتلاشى في أشد الأوقات التي هو في حاجة إليها، ولهذا تتداعى عناصر الندم والخيبة والخسران المبين، ويتعرض القلب الإنساني لحالات التمزق والانسحاق والانشطار[24]. ونظل نحن (النظارة) نلاحق الحدث السريع والنهاية المؤلمة المفاجأة للبطل، فتعتمل في نفوسنا شتى الانفعالات ونشعر أننا جزء من حركة الحياة والموت التي تلفنا والبطل معاً. فما حدث للبطل قد يحدث لنا إن نحن أخذنا بالمقدمات التي أخذ بها. وهذه المقدمات يُشير إليها نظم الآيات السابقة التي تتحدث عن صنفين من البشر: الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله، والذين لا ينفقون، أو ينفقون رئاءً ونفاقاً!! وما من شك في أن الحكاية تشير ـ من طرفٍ ـ إلى هذا النمط الأخير الذي سينتهي ـ حتماً ـ إلى ما مثلته الآية من نهاية خاسرة خائبة مقهورة مقبوحة..

قلت إننا نجد أنفسنا أمام شتى العواطف حين نستحضر هذه الصورة في أذهاننا، أو نراها ممثلة على خشبة المسرح أمامنا.. فقد نشعر بشعور الإشفاق على هذا الكائن الذي لم يُعِدّ للمآل ما أعدَّ للبداية، ولم يربط وجوده الآدمي بالربوبية الموجدة. ومن المعلوم أن عاطفة الشفقة التي تحدث عنها أرسطو هي عاطفة الإنسان تجاه الآخرين، بينما عاطفة الخوف هي عاطفة الإنسان تجاه ذاته[25]. وخوفنا نحن هنا من المآل الذي انتهى إليه البطل، إننا نسأل الله تعالى ـ إن كان فينا ثمة إيمان ـ أن لا تكون عاقبتنا عاقبة هذا الرجل الخائب الذي خاب تقديره، وضل سعيه، وتهافت الركن الذي ارتكن إليه من دون الله!!

وربما اكتنفنا شعور من السرور، لأننا نرى «إنساناً» يتعذب دون أن نتعذب معه، مع أننا ربما اتصفنا بنفس الصفات التي اتصف بها من أثرة

(24) الإسلام والفن، د. محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد إيران، ط1، 1409هـ، ص140.

(25) محاضرات في نظرية الأدب، د. شكري عزيز الماضي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1984، ص32.

ونسيان وعتو، وقد يمر بنا شيء من العقاب ولكنه لم يصل إلى الدرجة التي وصل إليها (البطل).. ثم إننا سوف نشعر أن همومنا وكوارثنا محدودة إذا قيست بالكوارث والمصائب التي يمر بها الناس الآخرون[26].

كل هذه الانفعالات والعواطف تعترينا في هذا المشهد الرهيب، وقد يعترينا غيرها، حسب استعداد قلوبنا للعبرة والاتعاظ، وقد يتكاثف الرين على بعض القلوب فلا ترى شيئاً من هذا ولا تحس به، وكأن هذا الرين جعلها غليظة لا تحس بما تتمثله الظنون، حتى ترى ما تراه العيون وتحس به الأجساد!!

و ـ وقد ناقشنا هذه الصورة القرآنية في سياق الدلالة النفسية للتضاد في بحث سابق[27]. حيث وقفنا عند ملحظ ورود التضاد القرآني في سياق التصوير.. فقد كان التأكيد كثيراً على عنصر الغنى والثروة والرفاه والسعادة والقوة في بداية الحكاية وبعبارات موجزة جداً توحي بكل هذه الحالات النفسية، كما كان التأكيد كثيراً على عنصر العدم والتلاشي والخسارة والخيبة والألم والحسرة، في نهاية الحكاية، ليظهر من تضاد الألوان والحالات اقتناص الهدف المعنوي والتربوي الذي تسوقنا إليه الآية فتبلغ مداها في استثارتنا وتحريك أعصابنا لنستقر على فهم وأوبة إلى آدميتنا التي لا يعرف لها معنى إلا بربط مسارها في البداية والنهاية بمن صورها فأحسن صورها، وبمن زرعها في الأرض، وسوف ينقل ثمارها ـ على شتى ألوانها ـ إلى المستودع الأخير!!

وتتسع الحكاية التي شهدناها في آية واحدة إلى قصة كاملة توظف للهدف نفسه، كما هو الحال في قصة صاحب الجنتين في سورة الكهف، وقصة

---

(26) نفسه، ص33.

(27) البحث بعنوان (الطباق البياني في القرآن الكريم)، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع15، 1998، ص86.

أصحاب الجنة في سورة القلم، حيث السياق واحد، غنى وترف وغرور ثم عدم وامحاق وخسران وندم وخيبة[28]. وحين نتملى مشاهد القصتين تضطرم فينا المشاعر والأحاسيس المختلفة بدرجة أوسع مما أحسسنا به في الآية السابقة.

وصورة الفرح الغامر والنهاية البئيسة نجدها في أكثر من موضع في القرآن، فهي توظف أساساً لجذب انتباهنا وشدنا إلى الهدف العقائدي أو التربوي المطلوب.

نجد هذا في صورة ذلك الظمآن الذي يتخايل له السراب ماءً وهو في أشد الحاجة واللهفة إليه، فيشعر بالفرح ويحث الخُطا يحدوه الأمل، ويذهب به خيال اللذة الحسية في الرّي والشبع من الماء البارد الزلال، حتى إذا ما وصل غاية خيالاته، وغاية جهده، وها هو يصل منتهى رغبته.. وجده سراباً حقاً، ووجده (لا شيء)، سوى خداع بالبصر، فكانت خيبته أعظم، وحسرته أفجع. تلك هي صورة أعمال الكافرين التي أراد الله ـ سبحانه ـ أن يقول لنا إنها لا تنتهي بأحسن مما انتهت إليه لهفة هذا الظمآن الخائب!!

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: 39]، واعتقد أن دعوته إلى التأثر بهذا المشهد منظور إليها في هذا الخطاب الإلهي غير المباشر لأننا نحن المستهدفون في النهاية.

كما نجد هذا التباين بين البداية والنهاية، البداية الطامعة والرفيهة والآنسة، وبين النهاية الحاسرة. والبائسة والحزينة، في نماذج أخرى مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18)﴾ [البقرة: 17 و18] هذا هو (حال من جد في طلب النار ليتبين بها موضع قدمه، فلما حصل عليها انطفأت، وبقي كما كان قبلها في ظلمته وضلالته. المنافق وما في دواخله من قلق وحيرة واضطراب صار

---

(28) ينظر: كتابنا (الإعجاز القرآني، أسلوباً ومضموناً)، ص199، وستجد تحليلاً لقصة أصحاب الجنة في سورة القلم.

مرئياً في هذه الصورة، صورة هذا الكائن في ليلٍ بهيم شديد الظلمة لا يدري ما يحيط به، ولا يأمن أن يكون قد كمنت حوله أهوال ماحقة، أو أن يضع يده في مهواة الضياع، ثم اجتهد في أن يحصل على ما يضيء له ما حوله، فلما أضاءت، وأذهبت بعض مخاوفه، واستشعر شيئاً من الأمن ذهبت النار، وعاد إلى حالته الأولى من الحيرة والضلال)[29].

أرأيت إلى عنصر الخوف والقلق والترقب ثم الغبطة والفرح، ثم الخوف والحيرة ثانية، ونحن ننظر بأمهات أعيُننا شامتين هذه المرة بهذا الكائن الذي يعبد الله على حرف، أو لا يعبده أساساً إلا رئاءً ومنفعة.

ونحن ناظرون إلى هذا التناقض بين أول المشهد ونهايته في صورة أولئك الذين ركبوا السفينة، وجرت بهم في ريح هانئة طيبة. وفرحوا برحلتهم وأمّلوا وصولهم أو أوبتهم إلى أهليهم ويبلغ بهم الاطمئنان والأمان مبلغه المتناهي في نفوسهم، هبت عليهم ريح عاصف ودمرتهم ودمّرت ما في مخيلاتهم من آمال وما في نفسوهم من أفراح معاً. وكان طبيعياً أن يعقب كل حالة مثل هذه ندم وإعلان توبة ورجاء وقد يكون ندماً حقيقياً وتوبة صادقة، وقد لا يكون، ولا تكون على اختلاف استعدادات النفوس وتلقيها للإنذار. وهذا هو المشهد بلفظه القرآني الأخّاذ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [يونس: 22].

وتلاحظ معي أن عنصري الخوف والأمل كائنان في هذه النماذج الثلاثة، على تفاوت في قوة أو درجة أحدهما في هذا النموذج أو ذاك، ولكن الحالة المشتركة بين هذه النماذج هي عنصر المفاجأة التي تدهم الفرح أو الخائف، فترد فرحه خيبة وخسراناً. وهو ما حدث للآمِل من السراب ماءً، وللمستوقد ناراً فإذا هي ذاهبة وهو عائد إلى ظلمته، وللجماعة الذين ركبوا سفينتهم مطمئنين وانتهوا إلى خوف ورعب كاملين..

وترانا إزاء هذه المشاهد مثل أولئك المصوَّرين، نفرح ونحزن، نقلق

---

(29) التصوير البياني، ص93.

ونطمئن، ونخاف ونرجو، ونشمت ونشفق. وهدف القرآن في هذا كله لا يقف عند بيان الحق في هذه المشاهد بل يريد أن يعمق مجراه في نفوسنا بذلك، وذلك حين يرسم لنا مشاهد من الصراع النفسي، أو مشاهد من حيوات بعض الناس الذين يهربون من الحق أو يحاربونه، أو ينافقون في التعامل معه.

ولا شك في أن الصورة القرآنية بدلالاتها النفسية توقظ فينا الانفعال، كما توقظ فينا قوة الإرادة، وتهيئنا للانتفاع مما نرى ونشاهد، وينهي الأمر بنا معها إلى تهذيب أخلاقنا واستواء سلوكنا. وهو أمر قد يتوفر مع كل أدب إنساني رفيع[30]. فما بالك بالأدب الإلٰهي المربي الموجه.

ثانياً: الإبهاج والتعجيب

لقد استبد بنا الحديث عن التخويف والترعيب للنفس الإنسانية في الصورة القرآنية ضمن أهداف تربوية تقصد إلى ترويض هذه النفس العصيّة التي لا تلتفت إلى مآلها ونهايتها، ولا تعتبر بآيات ربها وبارئها. وهذا لا يعني أن الصورة القرآنية وقف على مثل هذا الهدف. فهناك صور أخرى فيها إغراء وفيها إبهاج وفيها وعد جميل. ومنها هذه الآية التي تصف الجنة وما فيها من أنهار من لبن وأنهار من عسل، وأنهار من خمر.. بل فيها من كل الثمرات، وفيها فوق هذا كله مغفرة ورضوان من الله. وهو شيء عظيم عند النفوس المُخْبِتَة ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: 15].

أية بهجة آسرة يلقيها هذا الحشد الجميل الغامر من العطاء، فهو أنهار وليس نهراً، وأنهار من أشياء عزيزة حلوة: ماء ولبن وخمر وعسل وثمرات أخرى شهية حلوة.. إن حواس الذوق لدى الإنسان لتتحرك وهي تستحضر مشهد هذه اللذائذ مجتمعة في مكان. ولا أظن النفوس الراغبة في هذه (العروس) إلا أن تكون مستعدة إلى دفع الثمن الغالي؛ الإيمان والطاعة والبذل

(30) ينظر، أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط9، 1992، ص25.

بكل أنواعه من المال والكلمة والجهاد. . . فمثلما كان العطاء منوّعاً يجب أن يكون البذل منوعاً كذلك.

ومثل هذا الإبهاج نجده في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿24﴾ تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 24].

إن إلقاء الضوء على هذا الجانب من الصورة، جانب الشجرة الطيبة العظيمة التي تتطاول أغصانها إلى عنان السماء وهي مثمرة على الدوام، وهي تقف قوية تضرب بجذورها في أعماق الأرض، تهزأ بكل عاصفة أو عدوان، على خلاف شجرة الشر التي قد تبدو بهيجة ولكنها دونما جذور، وستذهب أدراج أيِّ ريح عاصف!!

مثل هذا الضوء يعود على الكلمة الطيبة التي تبني وتُنشيء الخير، وتُعبّد النفوس لربها، وتُعلّم وتُعمّر حضارة على الأرض. ونفوسنا يدخلها الإغراء للبحث عن المناسبة والجو الذي نقول فيه مثل هذه الكلمة؛ لأن التعبير القرآني صاغ هذا الوصف من خلال التصوير والتمثيل، (فإن من التمثيل البياني في القرآن ما يقرب الحقائق إلى الإذهان، ويضفي عليها لوناً من البيان فيجليها، وما ابتدع التمثيل لرسم الأشكال والألوان فقط، وإنما ابتدع لنقل الشعور بهذه الأشكال والألوان من نفس إلى نفس)[31].

إن هذا الإبهاج النفسي يتخذ من الطبيعة وعناصرها ومشاهدها وألوانها وسيلة للتأثير في النفس الإنسانية، حتى ليكاد أن يكون إطراداً في التصوير القرآني، حيث توظف مظاهر الكون الحسية من شجر وجبال وأنهار وبحار لتصوير أحوال النفس ومنازعها من قوة وضعف، وبقاء وزوال، وظهور وخفاء، وصدق وزيف، وربما أصبحت هذه المظاهر الطبيعية معادلات لأفكار أو حالات نفسية، أو قل رموزاً لها.

ألم يكن من بين مقاصد القرآن إدخال السرور على نفوس الفئة الصالحة

---

(31) سيكولوجية القصة في القرآن، ص246.

من البشر من خلال الوعد الصادق بالعطاء الغامر، بل إن الآيات القرآنية تصور مشاهد مبهجة عامة غير خاصة بالمؤمنين. فقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 6] تعبير عن حقيقة عامة في النفس الإنسانية، وهي تستقبل مشهد الإبل أو الماشية وهي تسرح أو تعود في المساء ممتلئة وفي أسراب راضية، وهذا يبدو أكمل فرحاً في نفوس المالكين لهذه الثروة الجميلة.

ثالثاً: التكريه والتنفير

وبعد هذه الوقفة مع عنصر الإبهاج في الصورة القرآنية وأثره في المشاعر البشرية، نلمّح إلى عنصر آخر قريب المساس بهذه المشاعر، ألا وهو عنصر التنفير من بعض النماذج الإنسانية أو تقبيحها من خلال قرنها بعناصر ذات شأن حقير من مثل الكلب والحمار والخنزير والذباب والعنكبوت والبعوض أو الشيطان ذي الصورة المكروهة في النفس البشرية.

فحين يتحدث القرآن الكريم عن (بلعم بن باعوراء) أحد علماء بني إسرائيل الذي آتاه الله علم بعض كتبه فانسلخ منها، وكفر بها، ولزم حالة الضلال بعد ذلك، ولم ينفع معه وعظ. وكان يمكن تشبيه حاله بحال شيء آخر ثابت لا يتغير عن وضعه، وما أكثر الأشياء التي تلازم حالة واحدة في الطبيعة الجامدة والمتحركة، ولكن حالته شبهت بالكلب، فقال الله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ [الأعراف: 176]. أي (إنْ وعظته، فهو ضال، وإن لم تعظه فهو ضال، كالكلب إن طردته فسعى لهث، وإن تركته على حاله لهث)[32]؛ لأنه أراد الإشارة إلى صفة الخسة والضعة فقرنه بالكلب في أخس أحواله وأذلها. وهذا الاقتران تسرع الأنفس في الاستجابة إلى هدفيته، فنحن نرتاح للأشياء التي تقرن أو تجاور الأشياء المحببة إلى نفوسنا، وننفر من الأشياء التي تقرن بما نكره[33]. وقد أشار علم النفس إلى هذه الحالة، وتحدث

---

(32) الكشاف، جـ1، ص588.

(33) ينظر بحثنا الموسوم بـ (إيحاء السياق في القرآن الكريم) المنشور بمجلة جامعة سبها، العدد الأول، 1994، ص9.

عن الإيحاء وتداعي المعاني إذا ذكرت بعض الأسماء أو الأشياء التي لها دلالات خاصة في النفوس، وربما ارتبط هذا بنظرية الانعكاس الشرطي التي أشار إليها العالم الروسي (بافلوف)[34]، وسوف نشير إلى هذا في مفردة تالية من البحث.

وقل مثل هذا في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الجمعة: 5].

إن مجرد ذكر (الحمار) يجعل معاني البلادة وبطء الفهم والذلّة تتداعى إلى الذهن بسرعة. وإلى هذا المعنى أشار الشاعر العربي القديم:

لا يستنيم إلى ضيمٍ يُرادُ به   إلاّ الأذلاّنِ عِيْرُ الحيّ والوتدُ

وعير الحي، هو الحمار، والوتد مثله لا يرد بشيء على من يضرب على رأسه بالحجر حتى يُدخله الأرض. وبنو إسرائيل هؤلاء لا ينتفعون بالكتب السماوية التي أرسلت لهدايتهم مثلهم مثل الحمار الذي لو حمل كل أسفار العلم النافعة على ظهره، فإنه غير مهيأ للانتفاع بها. هذه سجيّة فيه، وهي سجيّة بني إسرائيل كذلك!!

وقد صار هذا (بئس مثل)، لأنه اقترن بالحمار البليد الذليل. والذلة صفة أخرى لبني إسرائيل الذين قال عنهم القرآن: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة: 96].

هكذا (حياة) بالتنكير، أيُّ حياة سواءً كانت عزيزة أو ذليلة والمهم أن يعيش!!

وهؤلاء القوم هم الذين قال عنهم القرآن كذلك: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ﴾ [المائدة: 60] هؤلاء الذين قُرنوا بالكلاب والحمر والقردة والخنازير، وهي ما هي في الدلالة على الخسة والبلادة والحقارة والنجاسة، ولِعظةٍ ما يستذلون أمة من الإسلام كاملة، وليس بعيداً أن تكون هذه

(34) ينظر، أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، ص.

العظة أن هذه الأمة قد قدمت استقالتها من الريادة الحضارية، فحق لها أن تستذل من أذلّ أمة، قرنها ربها بالكلاب والحمر والقردة والخنازير.. بكل ما لهذه الأسماء من إيحاءات واقترانات في النفس الإنسانية.

وقد مر علينا في الصفحات السابقة من البحث الإشارة إلى الشيطان ودلالته النفسية، ونريد أن نذكر به هنا ليكون في سياقه الخاص حيث يكون له وظيفته التنفيرية، فقد نفر القرآن بذكره من شجرة الزقوم التي تطلع في أسفل الجحيم، كما نفّر بذكره حين جعل المرابي وكأنه يصاب بمس من الجنون الذي تفعله الجن والشياطين بصرعاها، كما قرنه بذلك الضال الذي استهوته الشياطين تبعده عن أصحاب الخير والصلاح، وها هو يقرنه ببلعم بن باعوراء الذي (أَتبعَهُ الشيطان فكان من الغاوين)[35].

وكما أن الله ـ سبحانه ـ يضرب الأمثال للأمور العظيمة بما يناسبها من العظمة والجلال، فهو يضرب الأمثال للأمور الحقيرة بما يناسبها من الحقارة. فها هو ـ جل شأنه ـ جعل الذباب والعناكب والبعوض مثلاً للآلهة الضعيفة الواهنة الحقيرة التي لا تستطيع أن تدافع عن نفسها، أو تحميها، أو تستنقذ ما يؤخذ منها[36].

وما من شك في أن العلاقة بين هذه المشبهات والأمثال علاقة نفسية تستجيب لها النفس فتميل إلى التأثر والتصديق، وتمنح المشبه ما اتصف به المشبه به، وهو المطلوب من سياق المثل أو المشبه به[37]. ومن المعلوم أن علماء البلاغة تحدثوا عن أغراض التشبيه، وكان واحداً من هذه الأغراض هو: التقبيح. ولهذا الغرض أصوله النفسية دون خلاف. وكانت الأمثال القرآنية في هذا المجال قد أصابت هدفها، وبلغت ذروتها في التأثير واستجاشة الإحساس الإنساني. ولقد قيل بأن (في ضرب الأمثال [تبكيتاً] للخصم الشديد الخصومة،

---

(35) تراجع الآيات، الصافات: 26، البقرة: 275، الأنعام: 71، الأعراف: 176.

(36) تراجع الآيات: الحج: 37، العنكبوت: 26، البقرة: .

(37) المعاني الثانية، د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1991، ص428.

و[قمعاً] لسورة الجامح الأبي، فإنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثر وصف الشيء في نفسه، ولذلك أكثر الله تعالى في كتابه وفي سائر كتبه من الأمثال)[38].

رابعاً: النمطية والتكرار

المواضع التي أشرنا إليها من الصور القرآنية بدلالاتها النفسية التي وقفنا عندها تتكرر في أكثر من نموذج، ولكننا اكتفينا بالإشارة إلى جزء منها لضيق مساحة البحث. فهل هناك من دلالات نفسية لهذا التكرار؟

الحق أن التكرار بشكل عام يؤتى به لتحقيق أهداف نفسية في الأساس، وهذا ما نجد أمثلة منه كثيرة في الأدب الإنساني. علماً بأن القرآن لا يكرر الصورة بالألفاظ ذاتها، ولكن يجري عليها تحويرات من التقديم والتأخير والحذف والإضافة، ويضعها في كل مرة في سياق مغاير للسياق الآخر. وهذا مبحث طريف يُعنى بالأسباب المعنوية أو النفسية (فيما يتعلق بالمتلقي طبعاً)، التي جعلت التعبير أو التصوير يتغير من موضع إلى الآخر، وقد عني به علماء قدامى كُثار[39].

ولنضرب مثلاً لهذا التكرار في التصوير ودلالته النفسية بهذه النماذج القرآنية الثلاثة:

1 ـ ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ﴾ [الحديد: 20].

2 ـ ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ

(38) الصورة الفنية في المثل القرآني، د. محمد حسين الصغير، دار الهادي، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م، 388، والكشاف، جـ1، ص203.

(39) من مثل الخطيب الإسكافي في (درة التنزيل وغرة التأويل)، والنيسابوري في (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) وأحمد بن إبراهيم الغرناطي في (ملاك التأويل) وغيرهم.

أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: 24].

3 - ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ﴾ [الكهف: 45].

بدءاً فإن هذه الصور ليست متشابهة تماماً في ألفاظها، وفيها تفصيل في جانب وإيجاز في جانب آخر، فلا يمكن أن يكون المعنى أو المضمون واحداً، كما لا يمكن أن تكون الدلالة النفسية للصور جميعها واحدة، خاصة إذا عرفنا الحقيقة الدلالية للألفاظ، ووقفنا عند فكرة (زيادة المبنى تؤدي إلى زيادة المعنى)، واختلاف التعبير يومىء إلى معنى جديد ويحقق هدفاً نفسياً جديداً.

والمتأمل في هذه الآيات والسياقات التي جاءت فيها يلاحظ أن الآية الأولى جاءت بعد الحديث عن النعيم الذي يرغد فيه الشهداء في الجنة، فكان التفصيل فيها عن نعم الدنيا للمقارنة بين هذه النعم الزائلة، وتلك النعم الدائمة. وشتان بين النعمتين!!

أما الآية الثانية فجاءت بعد قصة قصيرة، أو حكاية لها بداية ونهاية تمثلها آية واحدة ـ وذلك من روائع الإيجاز في القرآن ـ لتقارن بين النهاية التي انتهى إليها الذين فرحوا بركوب سفينتهم وبالريح الطيبة الهادئة التي ساقتهم، وهي نهاية واحدة حيث الفقد والعدم والخسران.

وجاءت الآية الثالثة بعد قصة صاحب الجنتين الذي كان في غاية غروره وجحوده واستعلائه على صاحبه الفقير، لتشير إلى سرعة زوال النعمة مع الجحود والكفران. وقد اختصرت الآية ـ بشكل عجيب ـ هذه الحياة الطويلة العريضة مراحلها ومظاهرها بما يقرب من سطر واحد.. نبات ينمو، ثم يصبح هشيماً تذروه الرياح!! هكذا وبدون تفصيل لأيٍّ من مباهج الحياة التي تحدثت عنها الآيتان السابقتان، فكان الإيجاز، لمشهد جدٌّ موجز!!

وكانت هذه الصور الثلاث في صياغتها، منظوراً إليها من حيث قدرتها على إثارة المشاعر، والإلفات إلى مواضع الاعتبار. وهو هدف ملازم للصورة القرآنية كما لاحظنا. ولا حاجة إلى الإشارة إلى أن الأدب البشري القاصر قد

يصيب أحياناً في تحقيق الهدف النفسي، وقد لا يصيب، وربما ارتدَّ مخفقاً في بعض الأحيان. ولسنا معنيين في هذا الموضع أن نمثل لهذه النماذج البشرية المخفقة في تحقيق الدلالة النفسية المطلوبة.

وبغض النظر عن الاختلاف في صيغ التعبير في تحقيق دلالات معنوية ونفسية خاصة، يمكن التساؤل عن سر هذه التكرار لفكرة حب الحياة لدى البشر، أو فكرة بهارجها وسرعة زوال هذه البهارج ولا أعتقد أننا نذهب بعيداً إذا قلنا إن حب الحياة فطرة راسخة في النفس الإنسانية، ولعله أساس المصائب والانحرافات التي يشتط بها البشر في كثير من الأحيان. والنماذج البشرية التي تبلغ الغُلو والطغيان كثيرة مصورة في القرآن مثل النمرود وفرعون وقارون، وبلعم بن باعوراء!! وغيرهم.. وقد أراد القرآن ـ والله أعلم بمراده ـ أن يلقي الضوء على هذه النسبة العالية التي يعطيها الإنسان من الاهتمام بالحياة والخلود إليها، والالتصاق بأرضها وبكل ما يتعلق بها من ماديات، لإلفاته إلى هذا الخلل في التوجه، وإلى هذه (القسمة الضيزى) في الموازنة بين الدنيا والآخرة، في حين أن منطق الاهتمام القرآني هو العكس، ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ حيث جعل بؤرة الاهتمام هي الآخرة، ومس الدنيا مسّاً خفيفاً (ولا تنسَ نصيبك من الدنيا)!!

إن هذا التكرار هدفه أن يولد لدينا تياراً فكرياً عاطفياً إزاء ما بعد هذه الحياة، ويشحن قلوبنا بحب الآخرة، ويقلل (شغفنا) بالدنيا على حساب الآخرة الخالدة. يقول علماء النفس: (إنه متى كثر تكرار أمر تولد تيار فكري عاطفي يتلوه ذلك المؤثر العظيم في الأفراد والجماعات، وهو العدوى، إذ لا يكفي لتحول الانفعال إلى عاطفة أن يحدث مرة واحدة، ولكن لا بد لحصول ذلك أن يتكرر حدوثه)[40].

ومن المعلوم أن العمليات العقلية والمشاعر الإنسانية إزاء الأشياء والأفكار تتم عبر مراحل من الانتباه الذي هو تركيز الشعور في شيء، ثم الإدراك الذي هو

---

(40) سيكولوجية القصة في القرآن، د. التهامي نقرة، ص116.

معرفة ذلك الشيء، ثم الانفعال بالشيء، تم تكوين عاطفة ثابتة نحو ذلك الشيء. فالانفعال حالة تتكرر لتكون العاطفة التي هي مركب من عدة انفعالات تدور حول موضوع واحد. ولهذا يكون الحب والكره من العواطف التي ترسخت من خلال انفعالات متكررة نحو شيء أو فكرة أو شخص من الأشخاص[41].

وقد مرّ علينا أن التكرار في التعامل مع الأشياء أو الأفكار أو الأشخاص أو الألوان أو الأطعمة يولد ما سماه علماء النفس بـ (الانعكاس الشرطي)، إذ كلما تكررت الإشارة إلى ذلك (المنبه) تداعى كل ما يتعلق به من صفات في النفس، ويتم استحضار هذه الصفات والتعامل معها بما يسمى بحالة الاستجابة للمنبه[42].

خامساً: خلاصة في الطوابع العامة

والملاحظ أن الصورة القرآنية من حيث قدرتها على التأثير النفسي أنها حسية الطابع، أي أنها تقرّب المعنويات من خلال المظاهر المادية في الوجود. فإن كان هناك أنواع من التشبيه ـ وهو أحدُ وسائل التصوير ـ من مثل تشبيه المادي بالمادي، أو المعنوي بالمعنوي، أو المادي بالمعنوي أو المعنوي بالمادي فإنّ هذا النوع الأخير، هو النوع الأثير والمفضل في التصوير القرآني[43].

---

(41) أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، ص146.

(42) كنت كلما نظرت إلى حقل تتفتح فيه شقائق النعمان الحمراء في الحقول الجزائرية، وتغطي سائر الألوان من النباتات، استحضرت الصورة القرآنية عن مراحل الحياة، وسرعة زوال هذه الألوان كلها، لتصبح صفراء، أو هشيماً تذروه الرياح!! إن ذلك المشهد يلخص لي حياتي كلها في نظرة واحدة!!

(43) ينظر لإيضاح هذا المصادر التالية:

1 ـ البلاغة بين الفن والتاريخ، د. فتحي أحمد عامر، ص90.

2 ـ علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، ص70.

3 ـ الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، د. محمد كريم الكواز، ص396.

وكلها تشير إلى ما لاحظه العلماء القدامى من مثل علي بن عيسى الرماني، وعبد القاهر الجرجاني، وضياء الدين بن الأثير.

وفي هذا الطابع ما فيه من تأثير نفسي لأن (أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم. . .) كما قال عبد القاهر الجرجاني[44].

ثم إن النمط الغالب من هذه المحسوسات التي يقرب بها القرآن معانيه هو حاسة البصر، لأن للمشاهدة أثرها في تحريك النفس وتمكين المعنى من قالب، ولقد قيل (إن عقولنا تعتمد على الرؤية كثيراً، لأن انطباعات النظر تثبت. فنحن نستطيع في معظم الأحيان أن نتذكر وجه الشخص عند عجزنا عن تذكر اسمه. إن الأعصاب التي توصل بين العين والمخ أكبر من تلك التي توصل بين الأذن والمخ)[45]. وواضح في حياتنا التعليمية أننا نعتمد على الوسائل البصرية أكثر من اعتمادنا على سواها، لما في ذلك من صلة من تعلق النفس بماترى، وبسرعة انطباع الصورة التي ترى في الذهن، ودوام رسوخها فيه.

وإذا كان ثمة منطق واستدلال وطابع من العقل في الصورة القرآنية، فإنه منطق يمكن أن نصفه بالمنطق الوجداني، أي أنه منطق قريب من النفس، وليس شبيهاً بذلك المنطق الفلسفي الجاف. وفي هذا سر خلود الصورة القرآنية وقوة تأثيرها. تجد هذا في الصور التي مثلنا لها أو في غيرها من الصور المبثوثة في القرآن.

ثم إن في هذه الصور تدهيش وتعجيب وغرابة في بعض الأحيان، ولكنها غرابة تقترب من المنطق الوجداني الذي أشرنا إليه. ومن المعلوم أن الأجواء التي يخلقها هذا التعجيب ذات تأثير واستجاشة قوية للنفس الإنسانية.

وأخيراً يمكن القول بأن الأدوات التصويرية التي يوظفها القرآن في تبليغ معانيه لا تخلو جميعها من دلالة نفسية تعمل عملها في الكيان الإنساني وتهزه

---

(44) أسرار البلاغة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ط، 1397هـ، 1977، القاهرة، ص115.

(45) سيكولوجية القصة في القرآن، التهامي نقرة، ص64.

من الأعماق وتؤثر في سلوكه وخلقه. فالتشبيه والتمثيل والتشخيص والكناية والمجاز عموماً، تتحقق فيها هذه الدلالة لأنها صيغت من أجل أن تبلغ هدفها. كما أن المبالغة في الصورة، أو الإيجاز فيها، أو التفصيل والاستطراد أو التفريع والتوليد في بعض الصور، جاء لتحقيق أغراض ودلالات نفسية معينة كذلك.



التراث لأي أمة هو الصلة الوثقى بين الماضي والحاضر، وهو أيضاً آية القدرة والفعالية للأمة على مغالبة الصعاب والصمود لاجتياز الشدائد والمحن التي قد تتعرض لها الأمة في حياتها، وذلك بما يبعثه من ثقة ويشعه من أمل في نفوس أبناء الأمة المتطلعة إلى تحقيق حياة أفضل كريمة.

ولا نرتاب في أن تراث أمتنا الموحِّدة الواحدة هو دعامة من دعامات النهضة التي تنشدها أمتنا، وهو من أغزر روافد الفكر وأغنى مصادر ثقافتنا وأخصبها، وليس بخافٍ أن جل هذا التراث مبعثر بين المكتبات الخاصة والعامة في أرجاء المعمورة، القليل منه معروف وأكثره مخطوط مجهول يصعب الانتفاع به إن لم يكن مستحيلاً إن ظل كذلك. وقد أدرك الرعيل الأول من أفذاذ هذه

الأمة المعطاءة أن عليهم واجباً نحو التراث والأمة معاً، فشمروا عن سواعدهم نابذين الراحة راضين بما تيسر من عيش الكفاف، فالتفتوا إلى هذا التراث ومضوا ينقرون في المكتبات يفحصون أكوام الأوراق التي تكدّس عليها الغبار وعاثت في ربوعها الأَرَضَةُ وغيرها من الحشرات، ليختاروا ما يرون أن الحاجة إلى بعثه ونشره أَمَسُّ، ومضوا يستخدمون منهج الأسلاف العلمي في التحقيق والتوثيق والتصويب، وقد أثمرت هذه الجهود الفردية ـ بفضل الله سبحانه ـ التي لم يكن لها من دافع سوى الغيرة على التراث وحب الخير للأمة والإنسانية قاطبة محتسبين الأجر عند الله، تبارك وتعالى، فهو الذي لا يضيع أجر من عمل صالحاً أبداً.

ولقد كان العلامة المرحوم الشيخ الطاهر أحمد الزاوي من هذه العصبة المؤمنة بقدسية التراث الذي أفنى فيه الأجداد أعمارهم الزكية، فانطلق بقدر ما سمحت له ظروف الحياة التي كان يغالبها حتى آخر أيام حياته، واستطاع بتوفيق من الله أن يقدم جملة صالحة من الأعمال العلمية النافعة في ميدان خدمة التراث وتيسيره للقراء للانتفاع به، ذلك إلى جانب ما ألفه من أسفار ذات قيمة في التاريخ والجغرافيا والتراجم والفتيا واللغة والأدب والأمثال.

من هذه المؤلفات الشائقة ما سطره في تاريخنا الوطني بعنوان. . «تاريخ الفتح العربي في ليبيا» وهذا السفر جليل مفيد، سدّ به، رحمه الله، نقصاً في المكتبة العربية ما كان ليسد لولاه آنذاك. وقد أوضح في مقدمته لهذا الكتاب الأسباب التي حدت به إلى تسطيره بقوله: «ومما كان يحزّ في نفسي أني حينما كنت أطالع فتح إفريقية في كتاب ما، لم نجد فيه من آثار الفتح العربي في ليبيا ما يعطي للقارىء صورة لهذا الوطن العربي وأعمال العرب فيه، فأدركت أن ما يتعلق منه بليبيا لا يزال مبعثراً في بطون الكتب، ويحتاج إلى جمع وتنسيق، فأردت أن أقوم بهذه المهمة كفاء لما لطرابلس علينا من فضل التربية وحقوق الأمومة، وقياماً بواجب الوطن، وما يتطلبه في حياته الجديدة من تضافر جهود أبنائه على تدعيم نهضته الثقافية»[1].

(1) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

وهكذا يظهر لنا جلياً من هذا الذي ذكره المؤلف أن حب الخير والحرص عليه وعلى الأمة هو الذي حمل المؤلف على التنقير في بطون المصادر القديمة والحديثة؛ ليجمع ما تفرق من أخبار ومعلومات في المصادر ويقدمه منسقاً في كتاب، مساهمة منه في إرساء القواعد العلمية السليمة التي يجب أن تُتَّبَع في العمل من أجل نهضة الوطن المتحفز، وغير خافٍ أن مثل هذا العمل كان يتطلب من المؤلف ـ رحمه الله ـ الصبر الطويل والدأب والمعاناة، مما لا يستطيعه إلا من كان له إيمان وعزيمة مثلما كان للشيخ المجاهد الزَّاهِد في ملذات الحياة والراحة.

كان الشيخ الطاهر رحمه الله مثالاً للعالم المتواضع، فلم يدَّعِ لعمله الكمال، وكان أميناً لم يُخْفِ مصدراً رجع إليه واستقى منه، وهكذا مضى يسجل جميع المظان التي رجع إليها «ورجعت إلى كل كتاب علمت أنه يتصل بالفتح العربي في ليبيا من قريب أو بعيد، وأخذت منه كل ما يتعلق بليبيا»[2].

وهو يتعشم أخيراً أن يكون قد كشف حلقة من تاريخ قطر من أقطار العروبة كانت مطموسة، وأن يفتح أمامهم باب البحث لإكمال الناقص من تاريخ ليبيا، على أن كتاب الفتح العربي في ليبيا يعتبر اليوم مصدراً من مصادر التاريخ الليبي، فقد حشد فيه المؤلف مادة تاريخية غزيرة ومهمة تنير السبيل لكل دارس للتاريخ الليبي.

هذا ومن يقرأ ما سطر المغفور له الشيخ المجاهد الطاهر أحمد الزاوي في تاريخ الفتح العربي في ليبيا يدرك أن حديث مؤرخنا عن الفتح لم يكن مجرد لملمةٍ للأخبار أو جمعٍ وتكديس للروايات المتناثرة في الأسفار هنا وهناك، بل كان إلى ذلك صاحب نظر يعمل العقل والفكر والنقد فيما ينقل ويسطر، فكان يقلب الروايات ويفحص الأخبار ويقارن بينها ليتبين وجه الصواب الذي يمكن الاطمئنان إليه والتسليم به، وإذا كان له رأي أو تعليق على خبر أو رواية سجله

(2) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

مبيناً ما يراه أو يرجحه، وهو في كل ذلك صاحب منهج واضح بين حين يوازن بين الروايات المتضاربة باحثاً عن العلل المقنعة والأسباب الوجيهة المنطقية المدعمة بالأدلة والقرائن الثابتة[3] وهذا هو سبيل المؤرخ الثبت الثقة الذي يجعل نصب عينيه البحث عن الحقيقة التاريخية وإبرازها جلية واضحة مقنعة لا لبس فيها.

ولا ريب في أن همّ مؤرخنا الأكبر الذي عرفته منه منذ أول ما عرفته في دار الهجرة بأرض الكنانة سنة 1959، والذي يظهر جلياً في جميع أعماله العلمية، هو بعث الأمل في نفوس شباب الأمة وإحياء الثقة بأنفسهم وقدراتهم من أجل حضهم على العمل وتحفيزهم لبناء الوطن الموحد، وهكذا فقد كان، رحمه الله وأوسع له في الجنات، مثالاً حياً للوطني الغيور الحريص على مصلحة البلاد والأمة جمعاء، بعيداً عن التعصب محذراً من الانسياق وراء العواطف الهوجاء والنزوات الذميمة التي تفرق بين الجماعة وتبدد الجهود، وهذا عين ما جعله يقف مرات عديدة مبدياً عجبه مما يسوقه بعض المؤرخين ـ أو يكتب في التاريخ ـ من روايات غريبة غير معقولة يلقونها وكأنها مُسلَّمات لا تقبل جدلاً ولا حواراً، ثم إنهم لا يعلقون عليها بشيء، ونراه يسوق مثالاً لذلك وهو ما ذكره الأستاذ المرحوم بيرم وقد جعله سبباً لاحتلال الإسبان طرابلس[4]. مما جعل مؤرخنا المرحوم الشيخ الطاهر يقف ليناقش بالعقل والمنطق هذه الرواية، عاملاً فيها ميزان النقد ليصل بعد ذلك إلى ما يمكن أن يقبله العقل ويقره المنطق ولا يدحضه النقد في هذه الرواية.

بدأ مؤرخنا الشيخ الطاهر الزاوي الكلام في كتابه «تاريخ الفتح العربي في ليبيا» عن الاسم «لوبيا» في التاريخ، هذا الاسم الذي حاول بعض مؤرخينا التشبث به فيما بعد، ثم مضى الشيخ الطاهر يسرد أقوال بعض المؤرخين من أمثال ابن تغري بردي وأبي الريحان البيروني، وقد نقل عنه تقسيم اليونان

---

(3) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 31.

(4) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 276 ـ 277.

للمعمورة، ولكنه لم يتركه بل لقد علّق عليه بما دل على اطلاع كاف وثقة، حيث قال: «إن هذا التقسيم اليوناني لا سند له من التاريخ»[5] وكان هذا التعليق بعد مناقشة علمية مستفيضة، استعرض أثناءها أقوال المؤرخين الثقاة من أمثال المقريزي، وما نقله هذا المؤرخ الثبت عن القضاعي صاحب الخطط ليثبت أن المنطقة، المسماة «لوبيا» تقع ضمن الأراضي المصرية شرقي حدود برقة، ثم قال: «إن إطلاق كلمة لوبيا على برقة وطرابلس إطلاق ظلموا به ذلك الشعب العربي الذي ما ينفك ينتسب إلى العرب»[6]، ثم انتقل بعد هذا إلى الحديث عن سكان ليبيا القدماء مستعرضاً بإفاضة وتدبر، كعادته دائماً، أقوال العلماء المختلفة في أصولهم ودياناتهم وقبائلهم، ولم يغفل الحديث عن الأمم التي سكنت الشمال الإفريقي كالفينيقيين والروم والوندال، مبيناً أن الفينيقيين ـ كما هو معلوم ـ أمة سامية عربية قديمة[7].

وبعد هذه المقدمة المركزة الشاملة باشر مؤرخنا الحديث عن فتح العرب بُرْقَةَ وما وراءها من البلدان الليبية والإفريقية[8]: هذه لمحة سريعة عن هذا المؤلف الشائق الذي ضم بين دفتيه مادة تاريخية هامة نقر عنها مؤرخنا وجمعها من المصادر والمظان المختلفة، ثم إنه لم يتركها من غير بحث أو مناقشة كلما اقتضت الحاجة ذلك من أجل إصلاح خطأ أو إزالة إبهام ولبس، وفي كل ذلك يتبين القارىء مدى الجهد الذي أنفقه الشيخ المرحوم الطاهر الزاوي ليضع لبلاده وأهله تاريخاً شاملاً للفتح العربي في ليبيا، ذلك الفتح المبين الذي أرسىٰ قواعد التوحيد ودين الفطرة والوحدة، وقضى على الشرك والوثنية في ليبيا وإلى الأبد إن شاء الله تعالى.

لقد أجهد مؤرخنا نفسه غاية الجهد من أجل كتابة هذا التاريخ المشرق الزاهي لهذا الوطن الذي أحبه، وأفنى عمره مجاهداً صامداً في سبيله، ففي كل

(5) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 11.
(6) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 12.
(7) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 23.
(8) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 30.

عبارة من عباراته يتبين المصنف أن حب الشيخ لهذا الوطن أضناه، فلم يَشْكُ ولم يتعب ولم يكترث بما كان يعانيه من أجله في القديم والحديث على السواء، وكان في كل هذا محتسباً الأجر عند خالقه سبحانه وتعالى، ولا ريب في أن التاريخ الأمين مستحفظ وسينصفه وأمثاله ممن ضحوا بالراحة وزهدوا في نعيم الحياة ورغد العيش في سبيل الوطن المُفدَّىٰ، كما أنه سيدين آخرين ممن فرطوا في حقه وأساءوا إليه وعقوه.

هذا عن تاريخ الفتح العربي في ليبيا، وأما عن كتابه النفيس الثاني «جهاد الأبطال في طرابلس الغرب» فالحديث يطول، ولا أحسب أن هذا مكان الحديث الضافي عنه، وسأتركه لوقته ومكانه، وربما لمن هو أجدر بالحديث عنه من المتخصصين في علم التاريخ، ومع ذلك فإنني ألاحظ أن الشيخ الطاهر الزاوي قد بذل جهداً محموداً خصباً، حيث أرخ في هذا السفر للجهاد والمعارك الحربية التي خاض غمارها الآباء والأجداد، وأبلوا فيها البلاء الحسن ضد الصليبيين الغزاة الذين تقيأتهم أوروبا البربرية، وذلك ليبين أن الاستقلال الذي حظيت به ليبيا لم يكن هدية، ولكنه ثمرة كفاح طويل مرير خاضه شعبنا العربي المؤمن الموحِّد، وعانى في سبيله القتل والتشريد والنفي والتعذيب. فاستقلالنا منتزع انتزاعاً في ميدان القتال الذي هب إليه الشعب العربي الليبي هبة رجل واحد، على الرغم من قلة الإمكانات وعسر الظروف وتكالب ذوي المطامع والأغراض الدنيئة عليه، ولم يكن للشعب الليبي في هذه الحرب من عتاد أو زاد سوى الإيمان بالله والوطن وقدسية الدفاع عن الذمار والمقدسات التي كان الليبي يعيش دوماً محافظاً عليها مضحياً من أجلها بالنفس والنفيس.

هذا هو أحد الأسباب التي حملت المؤلف على كتابة هذا التاريخ للجهاد وأبطاله، وثمة سبب آخر وهو خوف المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ على الحقائق الجلية في الحرب الطرابلسية من الضياع أو التزييف، وزاد من قيمة هذا الكتاب أن المؤلف نفسه ممن اشترك في الجهاد وخاض المعارك وأعد لها وتفاعل معها كما بين كل ذلك في كتابه، وما لم يشاهده بنفسه تلقاه رواية عن رواة ثقات،

عاشوا الأحداث، وأبلوا في المعارك الحربية وتحمل بعضهم عبء المسؤولية وشرف القيادة[9].

ولقد أحسن مؤرخنا المجاهد الصنع بتأليفه هذا الكتاب. وبذلك وضع النقاط على الحروف قبل أن يقوم المزيفون بتغيير الحقائق أو نسبتها لأنفسهم أو لغيرهم ممن يحابون ممن ليس لهم فيها شأن ولا باع، وفي صنيع مؤرخنا الشيخ الطاهر الزاوي حفظ للحقائق وحرص على الأمانة وكشف لستر الخونة والعملاء والدخلاء على حركة الجهاد، والشيخ الزاوي في كل هذا يبدو مؤرخاً أميناً لا يحرص على شيء قدر حرصه على تجلية الحقائق وقراءة الأحداث بعقل ورويّة للوصول إلى الصائب من الأحكام والنتائج المقنعة، ولهذا نراه يتتبع الروايات المختلفة ممحصاً ليشرك القارىء الذي يعنيه أن يقف على الحقيقة ويعرف الصواب حتى يستخلص بنفسه النتائج ويقرر الأحكام.

والكتاب بعد ذلك ـ كما يقرر مؤلفه ـ وثيقة تاريخية، ومن أصح ما سطر من الوثائق المتعلقة بحركة الجهاد الليبي ضد الغزو الفاشيستي الإيطالي، وقد ضم الكتاب جملة من الحقائق التي لا يرقى إليها الشك مما رآه المؤلف بنفسه وعاشه في ميدان الكفاح المسلح، ذلك إلى جانب ما تلقاه من الزعماء الذين كان لهم شرف رياسة حكومات المجاهدين، والذين كانوا يفاوضون ويديرون المكاتبات والمعاهدات بين المجاهدين وأعدائهم من الإيطاليين، كما أنه قد روى عن الأبطال الذين خاضوا غمار المعارك بصفتهم قواداً أو جنوداً يدافعون عن حمى الوطن والعقيدة[10].

ومما يزيد في أهمية الكتاب والاطمئنان إلى صحة ما حواه من معلومات عن الحرب الليبية الإيطالية أن مؤلفه كان من المجاهدين الذين شاركوا في المعارك بسيفه وقلمه، وأنه لم يضيّع الوقت في الانتظار قبل التدوين، حيث إنه قد باشر تأليف كتابه هذا بعيد استقراره في مصر، وهو ما يزال يتمتع بالقوة وصفاء الذهن وحدة الذاكرة التي اختزنت أحداث الجهاد، فكان يتذكر كلّ ما

(9) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: .

(10) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

مرّ به أو روي له عن المعارك بالإضافة إلى ما كان قد دونه عن هذه الحرب المقدسة أولاً بأول مما يؤكد حرصه الشديد وعنايته الفائقة على إثبات الحقائق وحفظ التاريخ من أن يعبث به عابث في يوم من الأيام.

ولم يشأ المؤلف رحمه الله أن يستغل المغرضون والمشككون اسم كتابه لخدمة أغراض الوقيعة والفتنة بين أفراد الأمة. فراح يبين للجميع ما حمله على اختيار هذا الاسم المعروف به الكتاب وهو «جهاد الأبطال في طرابلس الغرب» وبهذا تتأكد لنا صفات أخرى من صفات الشيخ الحميدة الجليلة. وهي صفات الصدق والإخلاص والاستقامة والوضوح وصواب الرأي والجهر به، وذلك حين يقول معللاً لاختياره الاسم: «ولم اسمه جهاد الأبطال في ليبيا» أو «في طرابلس وبرقة» لسببين: الأول أنّ كلمة ليبيا لم تكن رسخت في أذهان الناس وقت تأليفه، لأنها أحدثها الطليان فيما بعد، وفي اعتقادي أنهم أحدثوها لغرض سياسي هو القضاء على كلمتي طرابلس وبرقة العربيتين، وأقرت بعد استقلال ليبيا، واتفق على إطلاقها على هذا الجزء من إفريقية الواقع بين حدود مصر وتونس.

والسبب الثاني أن معلوماتي عن الحرب في طرابلس أكثر وأصح سنداً من معلوماتي عن الحرب في برقة، لأني شاهدت الكثير من الحرب في طرابلس، وما لم أشاهده رويته عن الثقات الذين عرفتهم عن كثب واطمأنت نفسي لصدقهم لصلتي الشخصية بهم وحضوري الكثير من اجتماعاتهم.

أما حروب برقة فلم أشهد منها شيئاً، وقد بذلت جهداً كبيراً للوصول إلى ما رويته منها، وهو جد قليل، لذلك كانت تسمية جهاد الأبطال في طرابلس الغرب»[11] ومن كل هذا نتبين مقدار ما يتحلى به شيخنا المجاهد المؤرخ الطاهر أحمد الزاوي من حرص على الحقيقة وتمسك بالحق وحفاظ على الأمانة وشعور بالمسؤولية، كل هذا يتجلى في بيانه بأن المعلومات المدونة في الكتاب عن الجهاد في طرابلس أكثر وأصح سنداً وأوثق رواية من المعلومات التي دونها

---

(11) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

في ذات الكتاب عن الحرب في برقة، إذ إن المعلومات عن الحرب الطرابلسية عاشها المؤلف وشاهدها بعينه، فهو ممن عانى آلامها وتكبد تبعاتها، وما لم يتح له أن يعشه أو يعانيه منها تلقى أخباره عن الثقات الذين عرفهم وخبر فيهم الصدق والأمانة والإخلاص للحقيقة، فاطمأن إلى رواياتهم وأثبتها. وهو يعترف بأن ما رواه عن الحرب في برقة لم يشاهد منه شيئاً، وأنه قد بذل جهداً مضنياً من أجل الوصول إلى حقيقة ما رواه منها على قلته[12].

إذن هذه جملة الأسباب التي جعلت المؤلف الشيخ الطاهر يسمي كتابه بهذا الاسم المتداول اليوم، وهو ما ينطبق تمام الانطباق على الكتاب، وقد أصاب في اختياره الاسم كما نرى، فهو اسم إلى الحقيقة أدنى وادعى إلى أن يصدق على ما سطر من أخبار المعارك في حرب الجهاد التي أبلى فيها المجاهدون الأبطال زهاء ربع قرن في طرابلس الغرب، على الرغم من الطرفين لم يكونا متكافئين، حيث إن العدو الفاشيستي كان مزوداً بأحدث الأسلحة وأفتكها إذ ذاك، في الوقت الذي لم يتوفر لدى المجاهدين سوى الإيمان بالحق وقدسية الوطن وواجب الدفاع عنه، وعلى هذا فقد تدافعوا إلى ميدان الحرب بما يملكون من بسيط العتاد غير عابئين بالموت حينما علا النفير. وصاح الداعي حَيَّ على الجهاد.

أما مؤَلَّف الشيخ الطاهر الزاوي الذي يلي كتاب جهاد الأبطال في طرابلس الغرب فهو كتاب (أعلام ليبيا)، وهذا السفر هو أول كتاب من نوعه ضم بين دفتيه من تراجم الأعلام الليبية ما لم يجتمع في كتاب سواه، ولم يقصره المؤلف، رحمه الله تعالى، على نوع واحد من الأعلام، بل لقد جمع العلماء من أي نوع كما يصرح بذلك المؤلف في المقدمة، فقد ترجم فيه الزاوي للفقيه والمفسر والمحدث والنحوي واللغوي والفرضي، كما ترجم فيه للشعراء والكتاب والأدباء والصحفيين والشجاع والكريم والثائر ورئيس القبيلة الخ ما جاء في المقدمة[12].

---

(12) أعلام ليبيا 7.

هذا ولم يغفل الحاكم العادل والقاضي المنصف والمفتي الشرعي والعابد والزاهد، كل هذه النماذج المضيئة ترجمت في هذا الكتاب الشائق الذي يوقفك على ما في هذا البلد من أفذاذ الرجال، الذين هم مفخرة للوطن على مدى العصور والأزمان. ولم يدّعِ المؤلف، رحمه الله، أنه قد أوجد هذه النماذج من العدم، ولكنه بكل تواضع العلماء يعلن أن ما ضمه معجمه من الأعلام إنما كان مفرقاً في كتب التراجم والرحلات والتاريخ، ولم يقدر لها قبل الآن أن تجمع في كتاب[13] وبمثل هذه الكثرة التي نجدها في كتاب الزاوي، وتزداد قيمة المؤلف ويرتفع قدره ويعلو شأنه أكثر حين نراه يقر لسابقيه بفضل الريادة والتقدم، من أمثال مؤلف (المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب) فقد كان هذا الكتاب من مصادر الزاوي التي استقى منها واستفاد من مصادره التي ذكرها في التأكد من صحة المعلومات واستدراك ما سها عنه أو فاته[14].

ويرى الشيخ الطاهر أن فضل النائب الأنصاري الأكبر هو ترجمته لأعلام في العهد التركي، لم يكن في الإمكان معرفتهم لو لم يترجم لهم النائب رحمه الله وأوسع له، وكما ذكر المؤلف فضل النائب وأشاد بصنيعه لم يغفل أن ينبه على ما للأستاذ محمد خليل غلبون مؤلف كتاب (التذكار) من أيدٍ جليلة كريمة في تقييده بعض التراجم التي تميزت بالتحري والتمحيص والتحقيق مثبتاً الصواب منبهاً على الخطأ الذي فيها[15].

هكذا يمضي الزاوي في منهجه العلمي القويم ذاكراً المصادر مبيناً قيمتها ومقوّماً ما فيها من المعلومات من ذلك (مختصر تارخ البرموني) الذي نقل منه بعض التراجم للأعلام الذين ذكرهم في معجمه، وبين أنه قد استفاد من مختصر كتاب البرموني معلومات عن بعض القبائل العربية، وقد عزا الزاوي الفضل للأستاذ العالم عمر النعاس الذي تكرم عليه فمكنه من الاطلاع على هذا

---

(13) أعلام ليبيا 8.

(14) أعلام ليبيا 9.

(15) أعلام ليبيا 8.

المختصر، وقد طلبه الشيخ الزاوي وهو مقيم في مصر، فأرسله إليه مع بعض أحفاده سنة 1955، فلما قضى الزاوي وطره من أعاده إلى صاحبه[16]، «وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان».

هذا ومما كلف الزاوي جهداً مضنياً في تأليف هذا الكتاب أنه واجه معضلة نسبة بعض الأعلام إلى طرابلس دون أي تمييز بين طرابلس الغرب وطرابلس الشام مما يتطلب من المؤلف الحذر والحيطة والصبر والأناة والاستقصاء والتنقير وإعمال الفكر.

ونرى الزاوي في هذا الكتاب يحاول التعرض إلى أنساب بعض من ترجم لهم محاولاً ذكر صلة قبيلة المترجم له بإحدى القبائل العربية التي دخلت إفريقية سنة 442هـ.

ولا يخفى ما في هذا العمل من مشقة ومحظور. ومضى الزاوي أبعد حيث حاول تسليط الأضواء الكاشفة على ما كان من فساد الحكم التركي في البلاد العربية، وذلك من خلال ذكره لبعض رؤوساء القبائل الذين أعلنوا الثورة وتمردوا على الحكّام الفاسدين وما كانوا يزاولونه من استبداد في البلاد، ولا ريب في أن هذا النوع من التراجم للأعلام لم تعن به الكتب المخصصة للتراجم؛ إذ كانت عنايتها الفائقة توجه لذكر العلماء، وينبه الشيخ الزاوي إلى أن هذا النوع من الرجال ما زال يحتاج إلى الدراسة والتمحيص ليفرق ما بين من كان يثور على الاستبداد والظلم والفساد وبين من كان يهب للسلب والنهب[17].

وبعد كل هذا الجهد المثمر نرى الزاوي، رحمه الله، يعلن دون مواربة أن هناك جنود مجهولين يقع علينا عبء الكشف عنهم، والتعريف بهم اعترافاً بفضلهم وإقراراً بدورهم وريادتهم.

هذا ما سمح به المكان والزمان عن معجم الشيخ الطاهر الزاوي للأعلام

---

(16) أعلام ليبيا 9.

(17) أعلام ليبيا 10.

الليبية، فماذا بعد عن معجمه للبلدان الليبية أيضاً؟ الحديث عن هذا المعجم يطول ويطول، لكننا سنحاول اختصاره كغيره من الأحاديث عن باقي مؤلفات الشيخ الطاهر وتحقيقاته كتب التراث. لقد كان هذا المؤلَّف كما يقول المؤلِّف زبدة رحلات وثمرة جولات في عموم بلادنا الليبية المباركة زمن الحرب والسلم، مما أتاح للمؤلف أن يعاين ما تركه الرومان واليونان من آثار هنا وهناك، واستطاع أن يعرف الكثير عن المدن والسكان، فكان يدون ما يراه ويسمعه من الثقات، ولم يكتف بهذا بل راح يفتش في الكتب المعنية لاستكمال المعلومات واستيفاء النواقص وإضافة الزوائد المتممة للفائدة المؤكدة للحقائق[18]، فمن هذه الكتب المعنية بالبلدان وشؤونها: كتاب (التبيان في تخطيط البلدان) لرأفت بك، (والمغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب) لأبي عبيد البكوي، و(معجم البلدان) لياقوت بن عبد الله الحموي، و(معجم ما استعجم) للبكري و(مراصد الاطلاع) لصفي الدين البغدادي، وكتاب (الروض المعطار في أخبار الأقطار) للحميري، وهذا الكتاب إبان رجوع المؤلف الزاوي إليه ـ كان مخطوطاً لم يطبع بعد، كل ذلك إضافة إلى بعض كتب الرحلات من أمثال (رحلة أبي عبد الله العياشي)، (ورحلة ابن رشيد الأندلسي)، وكتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) للشريف الإدريسي، و(صفة بلاد المغرب) لليعقوبي، وكتاب (نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار) لمحمد بن مقديش الصفاقسي، إلى جانب بعض الكتب الحديثة التي تناولت بالدراسة البلاد الليبية أو بعضها مثل كتاب الدكتور إبراهيم رزقانه (محاضرات في تاريخ ليبيا)، وكتاب عمر رضا كحاله (معجم قبائل العرب)[19] وعني الشيخ الطاهر الزاوي بتعريف المدن والقرى تعريفاً مفيداً مختصراً غير مُخِلٍّ، وأرخ للمشهور منها، كما أتى على ذكر المدن الأثرية والجبال والأودية والمساجد والزوايا والمدارس والقلاع والعيون الجارية والآبار، ولم يفته أن يشير إلى ما تبقى في الصحراء من القصور الجاهلية، كما أولى عنايته ذكر الأحداث الهامة والحربية منها تلك التي

---

(18) معجم البلدان الليبية 5 ـ 6.

(19) معجم البلدان الليبية 7.

وقعت في المدن والقرى، ومضى ينبه ويلفت النظر إلى الأمكنة غير المعروفة، وذكر في هذا الكتاب ما عرف من أسماء البلدان القديم والحديث، وتلك ميزة تؤكد الصلة بين الماضي والحاضر، كما تنبه إلى ما من شأنه أن يحدث بمرور الزمان من اختلاف أو تحريف أو تطور، وراح يبحث عن الأصل اللغوي لبعض الألفاظ المستعملة لدى الطرابلسيين، وبصفة خاصة ما كان منها في الشعر العامِّي الملحون، ولم يدّعِ لنفسه الكمال ولا لعمله الاستيفاء داعياً وراجياً أن يهتدي الباحثون بعده إلى أوضح وأصح وأكمل مما هداه البحث إليه[20].

وقد رأيناه يلفت النظر وينبه على الأسماء التي يظن أنها من أصل بربري، وزيادة على كل ما تقدم مضى يتتبع نسبة بعض القبائل العربية إلى أصولها الأولى ويبدو أن شغفه بالبحث وحبه للكمال ـ الذي تفرد به سبحانه وتعالى ـ قد قاده إلى أن يذكر عدد آبار البترول بليبيا، وهي أربعة وتسعون وسبعمائة بئر سنة 1965، وقد عرف مقدار ما تنتجه وإن لم يذكره في معجمه، واجتهد، رحمه الله، في تحديد المسافات بين كل بلد أو مكان، ولا ريب عندي في أنه كان بصيراً خبيراً مجرباً جلب أشطر الدهر وتغبّرها؛ لذا نراه ينسب الأماكن التي وثق وتأكد من صحة نسبتها إلى ملاكها الحقيقيين، ومما يسّر به شيخنا المرحوم الطاهر أحمد الزاوي استعمال معجمه للبلدان الليبية ترتيبه إياه على حروف المعجم، غفر الله له وأثابه كفاء ما قدم لوطنه وأمته الموحدة الواحدة،

أما كتاب الشيخ الطاهر الزاوي (جهاد الليبيين في ديار الهجرة من سنة 1343 ـ 1924 إلى سنة 1372 ـ 1952) فإنه في نظري من أهم وأوثق ما كتب عن التاريخ الليبي الحديث بعد كتابه الذائع الصيت (جهاد الأبطال في طرابلس الغرب).

وهذا الكتاب الذي وضع فيه المؤلف النقاط على الحروف وبين بجلاء وبصراحته المعهودة وصدقه وإخلاص نيته كل ما يتعلق بجهاد الليبيين في ديار الهجرة، وذلك من أجل وضع الحقائق أمام الناس في الضوء الكاشف لتكون

---

(20) معجم البلدان الليبية 7 ـ 9.

عبرة وإحقاقاً للحق وإنصافاً لمن ظلم وغمط حقه، وكشفاً لزيف وتضليل من قد يدعي ويزعم لنفسه أو لغيره ما ليس له أبداً.

ولقد بين المؤلف رحمه الله في المقدمة والتصدير أيضاً بعض ما قاساه المواطنون والوطن من جراء احتلال الفاشيست لليبيا إلى أن اقتلع حكم الأيطاليين من جذوره بعد الحرب الكونية الثانية التي أتت على الأخضر واليابس في العالم، وبذا حلت بالوطن قوة استعمارية جديدة كانت مواجهتها قدراً على الليبي حيثما كان. وقد كانت هذه القوى الاستعمارية مغايرة لما سبقها في وسائلها وأساليبها، الأمر الذي جعل الليبي في ميدان جهاد من نوع جديد مختلف يتطلب عدة مغايرة وأساليب مختلفة، ولم يتقاعس الليبيون عن الدخول في ميدان الجهاد كعادتهم دائماً، متذرعين بالإيمان والصبر والأمل، وساعين بالفطنة والحنكة واليقظة والمثابرة على العمل الجماعي الجاد الهادف.

نعم لقد كان الليبيون في المهاجر عند حسن الظن بهم، إنهم لم يهاجروا طلباً للراحة أو فراراً من الموت ولكن البغي والباغي اضطرهم إلى الهجرة بعد أن نفد ما بأيديهم من عدة وعتاد، وهكذا فإنهم لم يخلدوا للراحة، ولكنهم باشروا النضال بالوسائل الجديدة المتاحة منذ هبوطهم أراضي المهاجر في الشرق والغرب، فاندفعوا للعمل بكل ما أوتوا من قوة محافظين على كيانهم المميز حتى لا يذوبوا في أهل البلاد التي انتهى بهم المطاف إليها مهاجرين، تلك البلاد العربية والإسلامية التي استضافتهم وأكرمت نزلهم ومثواهم، ومن يومهم ذاك باشروا السعي الحثيث في ميدانين اثنين. . ميدان العمل الشريف لكسب القوت اليومي، وميدان الكفاح من أجل القضية المقدسة، قضية الوطن شغلهم الشاغل في الظعن والإقامة في الحضر والبادية، وقد وجدوا ما أعانهم في هذا السبيل من البلاد التي استضافتهم من بر وحسن معاملة وكرم ضيافة فمضوا يكدحون لتحقيق غاياتهم النبيلة. وقد حققوا بفضل الله ما حققوه من مكاسب لأنفسهم في الحياة وللوطن بشرف وعرق جبين.

كل هذا نعلمه من هذا الكتاب وبعبارة المؤلف الجلية الواضحة الأخاذة من غير مبالغة أو تهويل. ومضى الزاوي، رحمه الله تعالى، يكشف بأضوائه

الكاشفة ما كان للمهاجرين من نضال في سبيل القضية التي ظلت تشغل بالهم وتسيطر على إحساسهم وتملك تفكيرهم وهي القضية الليبية قضية وجود الوطن والمواطن على السواء.

ولم يغفل المؤلف أن يسجل في كتابه ابتهاج المهاجرين بطرد الإيطاليين الفاشيست بعيد اندحارهم في الحرب ضد الحلفاء، وذلك بإقامتهم حفلاً مشهوداً في الجمعية الزراعية في مصر سنة 1943، نظمته وأشرفت عليه ورعته الجمعية الطرابلسية، وبين أن هذا الاسم هو الذي أطلقه المهاجرون على الجماعة التي عنيت في مصر بأمر القضية الليبية، وقد كانت برياسة المرحوم السيد أحمد السويحلي، وأصبحت تلك اللجنة من يومها معروفة بهذا الاسم[21] الجديد، ومضت تحته تواصل جهادها في سبيل استقلال ليبيا ووحدة أراضيها، وذلك منذ سنة 1943، ثم عرج الزاوي على ذكر مبادىء هذه اللجنة الطرابلسية، كما بين رأيها في قضية الوحدة للأراضي الليبية وما قدمته في سبيل الاستقلال والوحدة التي ظلت الجمعية الطرابلسية مصرة عليها متمسكة بها لا تحيد عنها. مؤكدة في كل مناسبة إيمانها بالوحدة بدون قيد ولا شرط باذلة كل ما استطاعت في سبيل هذه الغاية الشريفة النبيلة التي أجمع عليها المواطنون قبل أن يلبس عليهم وتزيف رغباتهم.

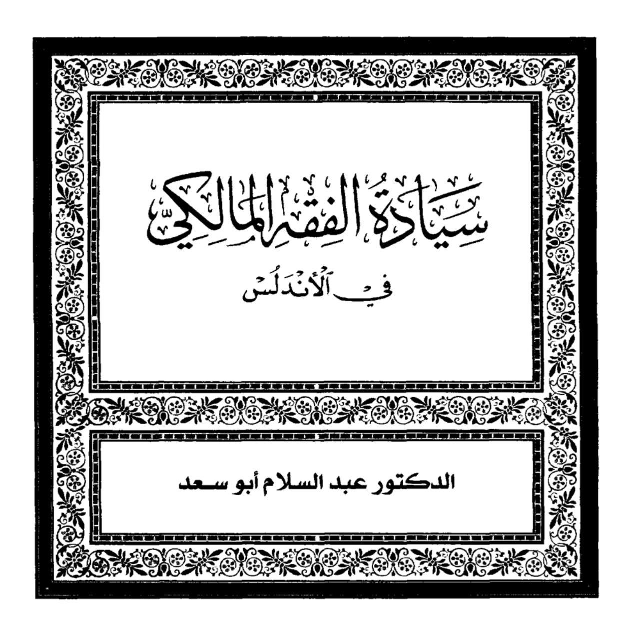
بقي أن نقول في هذه الكلمة السريعة عن هذا الكتاب إن كتاب الزاوي (جهاد الليبيين في ديار الهجرة) سِجِلٌ أمينٌ وافٍ لما كان يجري في الضوء والظلام قبيل استقلال ليبيا، وفي إمكان القارىء أن يقف على كثير من الخفايا والدسائس والمؤامرات التي كان يحيكها الاستعمار ويتولى تنفيذها عملاؤه الأصفياء «الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت جارتهم».

وبعد فعلينا أن نحمد للتاريخ الأمين ما دأب على تسطيره وحفظه في صفحاته مما فيه عبر لمن يعتبر، وإشادة بفعل المحسن وخزي وعار للخونة والعملاء في كل زمان.

---

(21) جهاد الليبيين في ديار الهجرة 15 ـ 16.

هذا عن جهود هذا المجاهد العالم المؤرخ فيما يتعلق بكتابة التاريخ الليبي قديمه وحديثه، ونختمه بالإشارة إلى كتابه الذي ذكر فيه ولاة طرابلس الغرب من أول الفتح الإسلامي العربي إلى نهاية العهد التركي، مشيراً إلى من تعاقب على حكم طرابلس من حكام من أجناس بشرية ثلاثة.. العرب والبربر والترك، وقد بين ما يمتاز به كل جنس من هذه الأجناس كما مثلها الحكام والحكومات المتعاقبة في مدة تزيد على ألف وثلاث مئة سنة، وفي هذه قد يختلف مع الشيخ الطاهر كثيرون؛ إذ إن الحكم على الجنس أو الأمة المستخلص من الحكم على الفرد منها قد يدخل في دائرة التعميم المؤدي إلى بطلان النتائج المتوخاة، وكثيراً ما قاد هذا إلى الأخطاء التي كان يمكن تجنبها.



حياة الفقه في الأندلس

الحلقة الثانية: سيادة الفقه المالكي.

تحدثنا في الحلقة الأولى عن نشأة الفقه الإسلامي وتطوره في الأندلس، وذكرنا المدارس الفقهية التي عرفتها الديار الأندلسية، وبينا أن الفقه المالكي دخل الأندلس في حياة الإمام مالك نفسه، حيث رحل نفرٌ من أهل الأندلس إلى الحج وطلب العلم، فلقوا مالكاً ورووا عنه الموطأ.

قال القاضي عياض: «وأما أهل الأندلس فكان رأيهم ـ منذ فتحت ـ على رأي الأوزاعي، إلى أن رحل إلى مالك: زياد بن عبد الرحمن، وقرعوس بن العباس، والغازي بن قيس، ومن بعدهم، فجاؤوا بعلمه، وأبانوا للناس فضله واقتداء الأمة به، فعُرف حقه، ودُرس مذهبه، إلى أن أخذ أمير الأندلس ـ إذ ذاك ـ هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الناس جميعاً بالتزام مذهب مالك، وصير القضاء والفتيا عليه، وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة»[1].

وقد اختلف الباحثون في أول من أدخل مذهب مالك إلى الأندلس، وتباينت آراؤهم من ذلك، حتى اعتبر بعضهم المسألة غامضة[2]، وعدها بعضهم من المسائل الخلافية[3]، وذهب آخرون إلى أنها من الصعاب[4].

وسبب الخلاف في ذلك يعود إلى أن الذين أرَّخوا لدخول الفقه المالكي إلى الأندلس اختلفت عباراتهم في ذلك، وتباينت آراؤهم كذلك.

فقد ذكر الحميدي[5]، والناصري[6]: أن زياد بن عبد الرحمن هو أول من أدخل الفقه المالكي إلى الأندلس.

وقال آخرون: إن الغازي بن قيس هو الذي أدخل الفقه المالكي إلى الديار الأندلسية[7].

وذهب فريق ثالث إلى أن يحيى بن يحيى الليثي هو أول من أدخله[8].

---

(1) ترتيب المدارك، الرباط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1/ 26.

(2) آنخل جينثالث بلنيثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس؛ 417.

(3) عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي بالغرب الإسلامي: 21.

(4) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة: 28.

(5) جذوة المقتبس 202.

(6) الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى 1/ 138.

(7) إحسان عباس (م. س): ص28.

(8) المدرسة المالكية الأندلسية، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ ـ 1997ف ص35.

لكن الأستاذ مصطفى الهروس[9] حقق المسألة، وبين أن الأولية التي ذكرها المؤرخون أولية اعتبارية، وجمع بين تلك الآراء فذكر أن:

● الغازي بن قيس أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس على الإطلاق، حيث رحل مع جماعة من أصحابه إلى المدينة المنورة، في صدر خلافة الأمير عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) ـ / 138 ـ 172هـ)، فلقي الإمام مالكاً، وسمع منه الموطأ، كما سمع من غيره من فقهاء المدينة، وعاد إلى الأندلس بالموطأ، وكان يحفظه عن ظهر قلب، فنشره في الناس، واشتهر أمره بينهم[9].

ومما يؤيد أن الغازي أول من أدخل فقه مالك إلى الأندلس: إنه أخذ في رحلته تلك عن ابن جريج (ت149هـ)، بينما كانت رحلة زياد بن عبد الرحمن سنة (173هـ) وهي السنة الثانية من خلافة الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180هـ)[10].

ويؤيد ذلك أيضاً عبارة القاضي عياض، فقد ذكر أن الغازي شهد مالكاً وهو يؤلف الموطأ[11]. أي إنه لما يتته من تأليفه ووضعه في صورته النهائية. ومن المعلوم أن مالكاً لم يؤلف موطأه دفعة واحدة، بل بقي يوطئه، وينقحه، ويهذبه بالزيادة والحذف مدة أربعين عاماً.

● ثم ارتحل إلى المدينة زياد بن عبد الرحمن وثلة من أصحابه، بعد سماعهم الموطأ وخبر مالك من الغازي ومن كان معه من الفقهاء، وكانت رحلتهم في السنة الثانية من ولاية الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180هـ)، فلقي زيادٌ مالكاً، وأخذ عنه الموطأ سماعاً منه، وعاد به إلى الأندلس مثقفاً متفقهاً بالسماع منه، وأخذه يحيى بن يحيى الليثي[12] عن زياد.

---

(9) الهروس (م.س) ص37 وما بعدها. وذكر بلاد الأندلس لمؤلف مجهول، ترجمة لويس، مولينا 1/ 125.

(10) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 2/ 578.

(11) ترتيب المدارك 3/ 114 ـ 115.

(12) القاضي عياض، المدارك 3/ 117؛ المقري، نفح الطيب. 2/ 256؛ الهروس، (م.س) 42 وما بعدها.

● وقد نصح زيادٌ يحيى بن يحيى ـ وكان من أنبه تلاميذه ـ بالذهاب إلى المدينة، ولقاء مالك، وأخذ الموطأ عنه سماعاً منه، فسافر، ولقي مالكاً، وأخذ عنه الموطأ ـ سماعاً منه ـ غير أبواب في كتاب الاعتكاف شك في سماعها منه، فأثبت روايته فيها عن شيخه زياد[13]. وبهذا يكون يحيى بن يحيى من آخر من روى من الأندلسيين عن مالك، لأنه كان معه في أخريات أيامه، ومات مالك ويحيى عنده، فيكون قد روى الموطأ في صورته النهائية، كاملاً، مهذباً، متقناً مثقفاً بالسماع منه، وروايته من أشهر وأضبط روايات الموطأ المتعددة.

سيادة الفقه المالكي في الأندلس:

ثم أخذ الفقه المالكي بالأندلس في السيادة والنفوذ، والتغلب على غيره من المذاهب، خاصة المذهب الأوزاعي، وساعد على ذلك أن أمراء بني أمية بلغهم ثناءُ الإمام مالك عليهم، وارتياحه لحكمهم، لأنه لم يكن مرتاحاً لحكم العباسيين، فحمل ذلك أولئك الأمراء على اعتناق مذهبه وحمل الناس عليه.. فقد ذُكر أن الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180هـ) هو الذي حمل الناس على اعتناق مذهب مالك وترك ما عداه[14].

ولعل الدافع لهم إلى ذلك أحد أمرين[15]:

أ ـ التقرب إلى الجمهور: فقد غلب حب مالكٍ ومذهبه على أهل الأندلس، وصاروا لا يقبلون غيره.

ب ـ التقرب إلى مالك نفسه، ليذكرهم بالخير أمام الناس، فيُحبِّب الناس فيهم.

وزاد نفوذ المذهب المالكي على عهد الأمير: الحكم بن هشام (180 ـ 206هـ) ثالث أمراء بني أمية في الأندلس. فقد بدأ هذا الأمير حياة سيئة، قوامها

---

(13) القاضي عياض (م.س) والهروس (م.س): ص51 وما بعدها؛ وذكر بلاد الأندلس لمؤلف مجهول، ترجمة لويس مولينا 1/ 125.

(14) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 3/ 284.

(15) الإمام محمد أبو زهرة، مالك، حياته وفقهه: 384.

اللهو والعبث، ونكل بالفقهاء، وقتل منهم العشرات، مما تسبب في ثورة الفقهاء وأهل الربض عليه التي استمرت من (189 ـ 202هـ)، لكنه رأى أن لا مفرَّ من مصالحة الفقهاء والعودة إلى حياة الجد، فقرب الفقهاء، وجعل يأخذ برأيهم ولا يجلس إلا معهم، خاصة الفقيه (يحيى بن يحيى الليثي) فقد كان مكيناً عنده، مقبول الرأي، وكان الحكم لا يولي قاضياً إلا بعد مشورته، وكان يحيى لا يولي قاضياً إلا إذا كان مالكياً[16]. فانتشر المذهب المالكي بذلك، وزاد نفوذه، وأقبل طلاب العلم عليه، حتى قال ابن حزم: «مذهبان انتشرا في بداية أمرهما بالرئاسة وقوة السلطان؛ الحنفي بالمشرق، والمالكي بالأندلس»[17].

وهكذا سار المذهب المالكي في الأندلس، وغلب على غيره، وصار المذهب الرسمي فيها.

ويظهر مما سبق أن الفقه المالكي بالأندلس قد مر خلال حياته الأولى بثلاثة مراحل[18]:

أ ـ مرحلة الظهور، وكانت على أيدي الغازي بن قيس وأصحابه.

ب ـ مرحلة الذيوع والانتشار، وكانت على أيدي زياد بن عبد الرحمن وأصحابه.

جـ ـ مرحلة السيادة والغلبة، وكانت على أيدي يحيى بن يحيى وأصحابه.

ويمكننا أن نلخص أسباب سيادة الفقه المالكي في الأندلس في النقاط الآتية:

1 ـ إن انتشار المذهب المالكي في الأندلس كان على عهد الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180هـ)، وكان هشام يمثل الجانب الأندلسي في الأسرة الأموية، فقد كانت أمه أندلسية (إسبانية) بينما كان أبوه شامياً[19].

---

(16) المغرب في حلى المغرب 1/ 150؛ وجذوة المقتبس 1/ 39؛ والكامل في التاريخ. لابن الأثير 5/ 335.

(17) وفيات الأعيان 6/ 144؛ وأبو زهرة، مالك، حياته وفقهه 384.

(18) انظر الهروس (م. س) ص37 وما بعدها.

(19) أبو زهرة، (م. س) ص60.

2 ـ ما روي من مدح مالك لبني أمية، ولهشام خاصة، فقد ورد أنه لما ذُكر له هشام ووُصفت سيرته، قال: «وددت أن الله زين به موسمنا»[20] وفي رواية: «فسأل الله أن يزين حرمنا بملككم»[21].

3 ـ إن مالكاً لا يحب العباسيين، للظلم الذي ظهر على أيديهم، وسفك الدماء الذي قامت عليه دولتهم، وقد أُوذي من قبلهم بسبب قضية طلاق المكره المشهورة[22].

4 ـ إن الفاتحين للأندلس مع موسى بن نصير كانوا من العرب الشاميين، والحجازيين، ومن أهل المغرب، وليس بينهم من أهل العراق ـ الذين كانوا عى مذهب أبي حنيفة ـ إلا القليل[23].

5 ـ الرحلات التي قام بها فقهاء الأندلس إلى المدينة المنورة، ولقاؤهم مالكاً، وقد سبقت الإشارة إليها أعلاه[24].

6 ـ تأييد أمراء بني أمية مذهب مالك، واعتناقهم إياه، وحملهم الناس عليه، ويتضح ذلك مما سبق، ومن الرواية التي تقول: إن فقهاء حنفيين وآخرين مالكيين تناظروا يوماً بين يدي الأمير هشام، ودعا كل فريق إلى نصرة مذهبه، فأيد هشام الفريق المالكي، وقال: «عالم المدينة يكفينا»[25].

7 ـ تقريب الأمير هشام ثم ابنه الحكم من بعده يحيى بن يحيى الليثي، وقصر هذا الأخير وظيفة القضاء في الأندلس على فقهاء المالكية[26].

8 ـ العداء المستحكم الذي كان بين العباسيين والأمويين، وقد كان العباسيون يعتنقون مذهب أبي حنيفة وينصرونه، فاعتنق الأمويون بالأندلس مذهب

(20) أخبار مجموعة لمؤلف مجهول ص109.
(21) (م.س): ص109.
(22) أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/ 207، ومحمد أبو زهرة (ن.م).
(23) (م.س): (ن.ص).
(24) انظر هامش ص2، 3.
(25) العباري، تاريخ المغرب والأندلس 177.
(26) ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، بيروت، دار مكتبة الحياة. ص49.

مالك مخالفة لهم، وقطعاً لأسباب الصلة معهم، فكان انتشار المذهب المالكي في الأندلس من أجل الاستقلال الفكري للدولة الجديدة عن الدولة العباسية[27].

9 ـ وذكر ابن خلدون: أن مما ساعد على انتشار مذهب مالك في الأندلس والمغرب البداوة التي كانت منتشرة في تلك البلاد، وهي عامل مشترك بينها وبين المدينة[28]. وهو قول مردود؛ لأن المذهب المالكي انتشر في العراق حيناً من الدهر، وكانت له مدرسة ورواة، من أعلامها: عبد الله بن المبارك، وأبو موسى الأشعري، وأبو بكر الباقلاني، والقاضي إسماعيل بن إسحاق وذريته من بعده، والأبهري، والقاضي عبد الوهاب البغدادي، وابن الجلاب، وغيرهم، وناهيك بهم. كما انتشر في مصر، وساد إلى جانب المذهب الشافعي وقبله، ولا يزال، ومصر بلد الحضارة الفرعونية التي هي إحدى أعظم الحضارات القديمة[29]. كذلك فإن القول بأن أهل الأندلس أهل بداوة قول غير مسلم، لأن إسبانيا عرفت قبل دخول الإسلام أنواعاً من الحضارات، وعاشت في ظل الإسلام في حضارة متميزة، وكان الفقه المالكي هو القانون الذي ينظم علاقات الدولة مع غيرها، ويحكم العلاقات في داخلها.

وقد حاول الأستاذ علي عبد الواحد وافي التخفيف من قسوة ابن خلدون على أهل الأندلس والمغرب، وفسر كلامه بما يُبعده عن ذلك[30].

10 ـ على أننا نرى أن السبب الرئيس لسيادة المذهب المالكي في الأندلس هو الجهود التي قام بها الفقهاء، في الذود عنه، وبيان خصائصه، وتأصيل قواعده، وترسيخ أركانه، وشرح أصوله، وتوضيح فروعه بالدرس والتأليف؛ لأن قضية فرضه من المسؤولين لم تكن لتجد القبول التام، ولا

(27) المرجع السابق.

(28) تاريخ ابن خلدون 1/ 480 وما بعدها.

(29) محمد أبو زهرة، مالك، ص360، وما بعدها.

(30) هامش مقدمة ابن خلدون، تح: على عبد الواحد وافي ص1055 وما بعدها.

يمكن لها الاستمرار إلا إذا كان من الفقهاء من يؤيدها، ويذوذ عنها، ويعمل على ترسيخها في عقول الناس وقلوبهم.

والدليل على ذلك أن أمراء الشيعة حاولوا نشرمذهبهم في الشمال الإفريقي ومصر فأخفقوا في ذلك، كما حاول العثمانيون فرض المذهب الحنفي في الشمال الإفريقي فباءت جهودهم بالفشل؛ لأن فقهاء تلك البلاد لم يوافقوهم على ذلك، والناس تبع للفقهاء في مثل هذه الأمور.

ومن أشهر الفقهاء الذين كان لهم دور بارز وأثر باق في نشر المذهب، متمثلاً في التلاميذ والأتباع، أو في الكتب والرسائل، نذكرهم دون غيرهم للأثر الذي تركوه لمن جاء بعدهم. كما نذكرهم حسب سبقهم بإدخال الفقه المالكي للأراضي الأندلسية.

1 ـ أبو محمد، الغازي بن قيس، الأموي، القرطبي، (ت199هـ / 814م)[31].

رحل إلى المدينة في صدر أيام عبد الرحمن بن معاوية (138 ـ 172هـ) وسمع الموطأ من مالك بن أنس، وسمع من محمد بن أبي ذئب، وعبد الملك بن جريج، والأوزاعي وغيرهم. وقرأ قراءة نافع بن أبي نعيم، فهو أول من أدخل الموطأ، وقراءة نافع إلى البلاد الأندلسية[32].

قال أحمد بن عبد البر: «كان عاقلاً، نبيلاً، يروي حديثاً كثيراً، ويتفقه في المسائل، رأساً في علم القرآن...»[33].

وكان يحفظ الموطأ ظاهراً. قال عياض: «قصد قارىء يوماً أن يقدم من

(31) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 2/ 578؛ ترتيب المدارك 3/ 114؛ شجرة النور الزكية 63؛ غاية النهاية لابن الجزري 2/ 2؛ طبقات النحويين 276؛ جذوة المقتبس 305؛ بغية الملتمس ترجمة 748؛ الديباج المذهب 2/ 136؛ أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس 469؛ تاريخ افتتاح الأندلس 56.

(32) تاريخ علماء الأندلس 2/ 578؛ تاريخ افتتاح الأندلس 56؛ الديباج المذهب 2/ 136 ترتيب المدارك 3/ 114؛ غاية النهاية في طبقات القراء 2/ 2.

(33) ترتيب المدارك 3/ 115.

أبواب الموطأ ويؤخرها، ليرى الناس حفظ الغازي، فأكثر ذلك عليه، وقال له: إن عدت لا تقرأ علي، إنما تريد أن تُري الناس ما نكن. يريد حفظه»[34].

وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة تسع وتسعين ومائة من الهجرة.

2 ـ أبو موسى، عبد الرحمن بن موسى الهواري، الاستجي، ثم القرطبي[35]

ذكر ابن الفرضي أنه رحل في أول خلافة الأمير عبد الرحمن بن معاوية، فلقي مالكاً، وسفيان بن عيينة، ونظراءهما من الأئمة، ولقي الأصمعي، وأبا زيد الأنصاري، وغيرهما من رواة الغريب[36].

كان فصيحاً، حافظاً للفقه والتفسير، والحديث والقراءات. وله كتاب في تفسير القرآن، قال عياض: رأيت بعضه[37]، وكذلك قال ابن الفرضي[38]. وكان يرويه عنه العتبي[39].

وبعد أن أتم تعليمه في المشرق عاد إلى بلاد الأندلس، وأثناء عودته عطبت المركب التي كان يركبها ببحر (تدمير)، فنجا هو، وذهبت كتبه، فأقبل عليه الناس يهنئونه بسلامة العودة، ويعزونه في كتبه التي ضاعت في البحر، فقال لهم: «ذهب الخرج وبقي الدرج»[40]. يريد أن كتبه ضاعت في البحر، ولكن علمه بقي في صدره، وكتب من حفظه ما ضاع من كتبه[41].

وقد نال حظوة في بلاده، ومكانة قل أن تتهيأ إلا لمثله.

---

(34) ترتيب المدارك 3/ 114.

(35) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 257؛ ترتيب المدارك 3/ 343؛ الديباج المذهب 148؛ بغية الوعاة 1/ 303؛ شجرة النور 63؛ إيضاح المكنون 1/ 310؛ هدية العارفين 1/ 512؛ أخبار الفقهاء والمحدثين للخشني 335؛ جذوة المقتبس 2/ 440؛ طبقات المفسرين للداودي 1/ 267؛ معجم المؤلفين 5/ 512؛ تاريخ افتتاح الأندلس 56.

(36) تاريخ علماء الأندلس 1/ 300.

(37) ترتيب المدارك 3/ 343.

(38) تاريخ علماء الأندلس 1/ 258.

(39) (م.س): (ن.ص).

(40) ابن الفرضي (م.س).

(41) الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية ص40.

تولى القضاء من (أستجة) أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية، ثم تولى قضاء (قرطبة)، وأصبح المرجع الوحيد في الفتيا. فقد ذكر القاضي عياض: «كان موسى إذا قدم قرطبة لا يفتي عيسى، ولا يحيى، ولا سعيد بن حبان حتى يرحل، توقيراً له»[42].

وقال الزبيدي: «هو أول من جمع الفقه والدين، وعلم العربية في الأندلس[43].

3 ـ أبو عثمان، سعيد بن أبي هند، الطليطلي[44]، ثم القرطبي

من الذين رحلوا إلى المدينة في صدر خلافة الأمير عبد الرحمن الداخل (138 ـ 172هـ) فلقي مالكاً، وأخذ عنه، وكان مالك يسميه حكيم الأندلس، ويسأل عنه كثيراً، ماذا فعل حكيم الأندلس؟ أين حكيم الأندلس[45]؟ قال محمد بن وضاح: «كان ابن أبي هند شريفاً، وكان مالك يسأل عنه يقول: «ماذا فعل الحكيم الذي عندكم بالأندلس، لكلمة سمعها منه، وهي أن قال مالك يوماً: ما أحسن السكوت وأزينه بأهله! فقال ابن أبي هند: وكل من شاء سكت يا أبا عبد الله؟! فأعجبت مالكاً كلمته[46].

روى عنه يحيى بن يحيى، وغيره[47].

واختلف في سنة وفاته: فقيل توفي في صدر خلافة الأمير عبد الرحمن الداخل، قبل مالك بنحو ثلاثين سنة[48]. وقيل إنه عمر فتوفي سنة مائتين من الهجرة[49].

---

(42) تاريخ علماء الأندلس 1/ 300؛ ترتيب المدارك 3/ 343.

(43) طبقات النحويين واللغويين 275.

(44) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 159؛ ترتيب المدارك 3/ 123؛ نفح الطيب 2/ 46؛ أخبار الفقهاء والمحدثين للخشني 506؛ جذوة المقتبس 1/ 366؛ بغية الملتمس ترجمة رقم 824.

(45) ابن الفرضي وعياض (م.س).

(46) ترتيب المدارك 3/ 123.

(47) (م.س) 3/ 125.

(48) ابن الفرضي وعياض (م.س).

(49) ترتيب المدارك (م.س).

4 ـ أبو الفضل، قرعوس بن العباس بن قرعوس الثقفي القرطبي (ت 220هـ)[50]

رحل إلى المدينة مع الغازي وأصحابه، ولقي مالكاً، ولكنه لم يسمع منه الموطأ، اشتهر بالفقه والصلاح، وساهم في نشر مذهب مالك بالأندلس، ولا علم له بالحديث[51].

روى عن الليث بن سعد، وسفيان الثوري، وعبد الملك بن جريج، وغيرهم. وروى عنه: عبد الملك بن حبيب، وأصبغ بن خليل، وعثمان بن أيوب، وغيرهم[52].

هذه النخبة من الفقهاء الأجلاء هم الذين وضعوا اللبنة الأولى في صرح الفقه المالكي بالأندلس، فكان لهم فضل السبق في هذا الميدان؛ حيث ظهر مما سبق أنهم أدخلوا الموطأ وفقه مالك إلى الأندلس قبل زياد وأصحابه بعشرات السنين؛ فقد كانت رحلتهم في العشرة الرابعة من المائة الثانية للهجرة الشريفة، حيث إن أغلبهم قد أخذ من عبد الملك بن جريح الذي توفي سنة (149هـ)، بينما رحل زياد وأصحابه في العشرة السابعة من السنة نفسها.

وإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بوضع الأساس للفقه المالكي بالأندلس وتعريف الناس بعلم مالك وفضله، فإن المرحلة التي تلتها قد تميزت بانتشار المذهب وسيادته على غيره من المذاهب الأخرى، خاصة مذهب الأوزاعي الذي كان سائداً هنالك حتى ذلك الحين[53].

وقد ساعد على انتشار المذهب المالكي وسيادته ما عرف عن الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180هـ) من تكريم للعلم وإجلال للعلماء، وإشارة لمجالس العلم والأدب، خاصة مجالس الفقه والحديث، حتى شبهت سيرته بسيرة عمر بن عبد العزيز.

---

(50) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 372؛ ترتيب المدارك 3/ 327؛ نفح الطيب 2/ 45؛ أخبار الفقهاء والمحدثين 500؛ جذوة المقتبس ترجمة 780، طبقات الفقهاء 175.

(51) تاريخ علماء الأندلس 1/ 372.

(52) (م. س): (ن. ص).

(53) انظر: مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية ص42 وما بعدها.

قال المقري: «وكان هشام يذهب بسيرته مذهب عمر بن عبد العزيز، وكان يبعث بقوم من ثقاته إلى الكور فيسألون الناس عن سيرة عماله، يخبرونه بحقائقها، فإذا انتهى إليه حيفٌ من أحدهم أوقع به وأسقطه، وأنصف منه ولم يستعمله بعد»[54].

وتميزت هذه المرحلة كذلك بكثرة الرحلة إلى المدينة، بعد سماع طلاب العلم من أصحاب الرحلة الأولى ـ عن ظهور مالك، وفضله، وسعة علمه، وجلالة قدره، ومكانته بين العلماء، وتشجيع أميرهم (هشام) للعلماء، وإعجابه بأصحاب مالك، وثنائه عليهم، فقد روي أنه مر بدار ابن أبي هند، الذي سماه مالك الحكيم، وقال له: لقد ألبسك مالك ثوباً جميلاً»[55].

وقد دفع ذلك طلاب العلم إلى التسابق في السفر إلى المدينة لأخذ العلم عن مالك مباشرة، ونقل مروياته إلى بلادهم، ويأتي في مقدمة هؤلاء:

أ ـ زياد بن عبد الرحمن بن محمد القرطبي، أبو عبد الله، الملقب بشبطوت (ت 199هـ)[56].

هو أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس مثقفاً، متفقهاً بالسماع منه، فهو أحد رواته المشهورين، وقد رحل في سنة (173هـ) وهي السنة الثانية من ولاية الأمير هشام كما تقدم.

قال القاضي عياض: «وكان زياد أول من أدخل إلى الأندلس موطأ مالك متفقهاً بالسماع منه، ثم تلاه يحيى بن يحيى»[57]. وكان أهل المدينة يسمونه فقيه الأندلس[58].

---

(54) نفح الطيب 1/ 223.

(55) تاريخ افتتاح الأندلس 63، وانظر الهروس (م.س) 43.

(56) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 154؛ ترتيب المدارك 3/ 117؛ الديباج المذهب 1/ 370؛ شجرة النور 63؛ المغرب في حلى المغرب 1/ 39، 40؛ نفح الطيب 2/ 256؛ أخبار الفقهاء والمحدثين 148؛ قضاة قرطبة 28، جذوة المقتبس ت 439، بغية الملتمس ت751؛ طبقات الفقهاء للشيرازي 150؛ تاريخ الأدب العربي 3/ 284.

(57) المدارك 3/ 117. وانظر نفح الطيب 2/ 256.

(58) (م.س): (ن.ص).

وقال يحيى بن يحيى: «زياد أول من أدخل الأندلس علم السنن، ومسائل الحلال والحرام، ووجوه الفقه والأحكام..»[59].

روى عن مالك، وسفيان بن عيينة؛ وعبد الرحمن بن عقبة، والليث بن سعد؛ وعبد الله بن عقبة، وسليمان بن بلال، وعبد الرحمن بن أبي الزناد، وغيرهم[60].

وكانت له مكانة خاصة عند الأمير هشام، فكان يكرمه ويؤثره، ويستشيره في كل أموره فيأخذ برأيه، ويبالغ في بره، ويدفع إليه المال يتصدق به، وربما اجتاز به ليلاً فيخرج إليه ويسلم عليه ويحادثه[61].

وعرض عليه الأمير هشام القضاء، فخرج هارباً بنفسه، فقال هشام: «ليت الناس كزياد، حتى أكفى أهل الرغبة في الدنيا، وأمنه فرجع[62].

وكان هشام يقول: «صحبت الناس وبلوتهم، فما رأيت رجلاً يُسِرُّ من الزهد أكثر مما يُظهر إلا زياد بن عبد الرحمن»[63].

روى عنه يحيى بن يحيى وآخرون. وكان يحيى من أنبه تلاميذه، وهو الذي رغبه في الرحلة إلى مالك للأخذ عنه مباشرة[64].

من آثاره: كتاب في الفتوى، يعرف بسماع زياد، وكتاب الجامع. قال ابن عتاب: «وهو كتاب غريب يشتمل على علم كثير»[65].

وتوفي، رحمه الله، سنة ثلاث، وقيل أربع، وقيل تسع وتسعين ومائة من الهجرة[66].

---

(59) المدارك 3/ 117.

(60) تاريخ علماء الأندلس 1/ 155، والمدارك 3/ 117.

(61) القاضي عياض (م.س).

(62) ابن الفرضي (م.س).

(63) (م.س): (ن.ص).

(64) نفح الطيب 2/ 256.

(65) ترتيب المدارك 3/ 121.

(66) المصادر السابقة.

2 ـ سعيد بن عبدوس الطليطلي، يعرف (بالجدُي) مصغراً (ت180هـ)[67].

رحل إلى المدينة مع زياد، فلقي مالكاً، وسمع منه الموطأ، وهو ممن عملوا على نشره في البلاد الأندلسية. وكان مفتي بلاده في وقته[68].

كان من أهل العلم والفضل والفقه، ولي قضاء (طليطلة) وهو الذي أجار يحيى بن يحيى عند فراره من قرطبة في فتنة الربض، ومنعه من الحَكَم بن هشام حتى أمّنه وعفى عنه، واعتذر إليه[69]. توفي، رحمه الله، سنة ثمانينَ ومائة من الهجرة[70].

3 ـ أبو عبد الله، مخمد بن سعيد بن بشير المعافري، من أهل باجة الأندلس، (ت198هـ ـ 813م)[71].

رحل إلى المشرق، فلقي مالكاً بالمدينة، وروى عنه الموطأ، وحين عاد إلى الأندلس عمل على نشره فيها. وتولى قضاء قرطبة. قال عنه بقي بن مخلد: وكانت له في قضاياه مذاهب ودقائق لم تكن لأحد قبله بالأندلس، ولا بفاس، ولا لمن تقدم من صدور هذه الأمة»[72].

وقال ابن حارث: «إنه كان من عيون القضاة الهداة، ومن أُولي السداد والمذاهب الجميلة وإجالة الرأي، والسيرة الجميلة، والذكر الحسن الخالد، وكان شديد الشكيمة، ماضي العزيمة، صلباً في الحق مؤيداً، لا هوادة عنده لأحد، ولا مداهنة لديه لأحد من أصحاب السلطان، لا يؤثر غير الحق في أحكامه، جيد الفطنة، حسن الاستنباط، صادق الحدس، قوي الإدراك»[73].

---

(67) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 160؛ ترتيب المدارك 3/ 113، أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس 289؛ نوري معمر: ابن وضاح القرطبي 123.

(68) تاريخ علماء الأندلس 1/ 160، وترتيب المدارك 3/ 121.

(69) ترتيب المدارك 3/ 113.

(70) (م. س).

(71) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 300؛ ترتيب المدارك 3/ 327؛ المرقبة العليا 48؛ قضاة قرطبة 73؛ بغية الملتمس 256؛ شجرة النور 63، المغرب في حلى المغرب 1/ 244.

(72) الأعلام 6/ 52.

(73) ترتيب المدارك 3/ 328.

روى عنه جماعة، منهم: يحيى بن يحيى الليثي، ومحمد بن وضاح، وخالد بن سعيد، وآخرون. وكان يحيى يعظمه، ويثني عليه كثيراً. كما أثنى عليه كثير من العلماء، وذكروا مآثره، وتحدثوا عن سيرته وشيء من أخباره وأقضيته[74].

وتوفي رحمه الله، سنة ثمان وتسعين ومائة من الهجرة النبوية.

4 ـ أبو زكرياء، ويقال: أبو بكر: يحيى بن مضر القيسي، وقيل اليحصبي (ت 189هـ)[75]. من أهل قرطبة، شامي الأصل، من كبار فقهاء الأندلس. رحل إلى المدينة فلقي مالكاً، وروى عنه الموطأ[76]. وروى عنه مالك حكاية عن سفيان الثوري أن الطلح المنضود هو الموز. كما روى عن سفيان الثوري[77].

قال ابن الفرضي: «وكان عالماً متقناً صاحب رأي»[78].

روى عنه: يحيى بن يحيى، وعبد الله بن وهب. وكان يحيى يجله ويقدره، فقد روي أن يحيى بن يحيى قال لبعض الكبراء ـ وقال له إن الأمير أجابني أن يجلس لي الفقهاء فيما حكم به علي ابن بشير، ويجلسك معهم ـ فقال له يحيى: عليكم إن كنتم لا بد فاعلين بشيخنا يحيى بن مضر»[79].

وكان الأمير الحكم بن هشام يجله ويقربه، ثم صلبه فيمن صلبهم سنة تسع وثمانين ومائة بسبب فتنة أهل الربض وثورة الفقهاء[80].

---

(74) المصادر السابقة.

(75) ترجمته في: ترتيب المدارك 2/ 177؛ ترتيب المدارك 3/ 126؛ والخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس 555.

(76) ترتيب المدارك 3/ 126.

(77) تاريخ علماء الأندلس 2/ 177؛ وترتيب المدارك 3/ 126.

(78) تاريخ علماء الأندلس 2/ 177.

(79) ترتيب المدارك 3/ 126.

(80) عياض (م.س) وانظر: قرطبة حاضرة الخلافة 2/ 200.

5 ـ طالوت بن عبد الجبار المعافري القرطبي[81].

كان من آخر علماء الأندلس الذين لقوا مالكاً وأخذوا عنه العلم، ثم أخذ عن أصحابه ونظرائه من بعده، وشهر بالصلاح والفضل[82].

وكان أشد الناس تحريضاً على الحكم بن هشام الداعين للثورة عليه وخَلْعِهِ بسبب فسقه وجهره بالمعصية في أول عهده.

قال عبد الواحد المراكشي: «كان من أشد الناس تحريضاً على الحكم رجل من الفقهاء اسمه طالوت، جليل القدر من الفقهاء، رحل إلى المدينة، وسمع من مالك بن أنس، وتفقه على أصحابه، وكان قوياً في دينه. . .»[83].

ولما فشلت الثورة، وقتل الحكم من قتل من الفقهاء، وأمر بتغريب من بقي منهم، وكان طالوت من بينهم عسر عليه الانتقال من بلده، فاختفى عند رجل من اليهود لمدة سنة، ولما ظفر به الحكم ـ وكان قد ندم على ما فعل ـ عفا عنه، وظل يصله ويكرمه إلى أن توفي فحضر الحكم الصلاة عليه، وأثنى عليه بصدقه[84].

6 ـ أبو محمد، يحيى بن يحيى (أبي عيسى) بن كثير بن وسلاس، الليثي، القرطبي ـ (152 ـ 234هـ/ 769 ـ 819م)[85].

روى الموطأ عن زياد بن عبد الرحمن بالأندلس أولاً، فلما رأى ما فيه من النباهة والاستعداد للعلم نصحه بالرحلة إلى مالك، فارتحل إليه وعمره ثمان

---

(81) ترجمته في: ترتيب المدارك 3/ 340؛ المعجب 36؛ تاريخ افتتاح الأندلس 70.

(82) المدارك (ن.ص).

(83) المعجب ص36.

(84) انظر أخبار ثورة الفقهاء وأهل الربض في: المعجب 36 وما بعدها، ترتيب المدارك 3/ 340 وما بعدها، تاريخ افتتاح الأندلس 70 وما بعدها.

(85) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 2/ 179؛ ترتيب المدارك 3/ 379 وما بعدها؛ نفح الطيب 1/ 232؛ المغرب 1/ 50؛ الانتقاء 60؛ شجرة النور 63؛ شذرات الذهب 2/ 82؛ ضحى الإسلام 2/ 217؛ وفيات الأعيان 2/ 216؛ جذوة المقتبس 359؛ الديباج المذهب 350؛ تاريخ التراث العربي 2/ 123؛ تاريخ الأدب العربي 3/ 275؛ الأعلام 8/ 176؛ قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 199.

وعشرون سنة، ولقيه في السنة التي توفي فيها مالك، (179هـ) وروى عنه الموطأ، إلا أبواباً في الاعتكاف، شك في سماعها منه، فرواها عن زياد[86].

وكان مالك يسميه عاقل الأندلس لقصة الفيل[87].

روى بالأندلس عن زياد بن عبد الرحمن، ومحمد بن بشير القاضي، ويحيى بن مضر القيسي، وسمع بالمدينة عن نافع القارئ، والقاسم بن عبد الله العمري، وسمع بمكة من سفيان بن عيينه، وبمصر من الليث بن سعد، وعبد الرحمن بن القاسم، وأشهب بن عبد العزيز، وعبد الله بن وهب، وآخرين غيرهم[88].

وعاد إلى الأندلس بعلم وافر، فنال مكانة مرموقة وشهرة واسعة.. قال أحمد بن خالد: «لم يعط أحدٌ من أهل العلم بالأندلس منذ دخلها الإسلام، من الحظوة وعظم القدر وجلالة الذكر، ما أعطيه يحيى بن يحيى»[89].

وكانت الفتيا بالأندلس ـ بعد عيسى بن دينار ـ إلى رأيه وقوله، وإليه انتهت رئاسة العلم، وبه وبعيسى بن دينار انتشر مذهب مالك بالأندلس[90].

وروايته للموطأ من أشهر الروايات وأوثقها، وهي المتداولة بين العلماء في الشرق والغرب، إلى جانب رواية محمد بن الحسن الشيباني وغيرها من الروايات التي نشرت أخيراً.

وكان يفتي برأي مالك، إلا في بعض المسائل التي خالفه فيها إلى رأي الليث بن سعد[91]، منها:

1 ـ عدم قبوله بالشاهد واليمين في القضاء، واشتراطه رجلين، أو رجلاً وامرأتين، خلالفاً لمالك، ووفاقاً لرأي الليث بن سعد.

---

(86) ابن الفرضي والقاضي عياض (م.س).

(87) المصدران السابقان ونفح الطيب 2/ 46.

(88) ابن الفرضي، والقاضي عياض (م.س).

(89) ترتيب المدارك 3/ 382.

(90) ابن الفرضي، وعياض: (م.س).

(91) انظر في ذلك: ترتيب المدارك 3/ 383؛ الانتقاء لابن عبد البر 60 وما بعدها؛ ضحى الإسلام، لأحمد أمين 2/ 217 وما بعدها.

2 ـ عدم رؤيته للقنوت لا في صلاة الصبح ولا في غيرها، ويرى أن القنوت فعله الرسول ﷺ ـ لظروف انتهت فانتهى بانتهائها.

3 ـ جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها.

4 ـ حكمه على الأمير عبد الرحمن بالصوم شهرين متتابعين، لانتهاكه حرمة رمضان، وهو اجتهاد منه، وحين سئل عن ذلك قال: لو أبحنا له التكفير بالإطعام أو العتق لسهل عليه انتهاك حرمة رمضان[92]. وهو ضرب من الاستسحان.

وقد سمع منه خلق من الأندلس، كان من آخرهم ابنه عبيد الله بن يحيى[93].

وقد أنسل يحيى طائفة من الفقهاء ـ أنجالاً وأحفاداً ـ كان لهم دور بارز في نشر الفقه المالكي وترسيخ قواعده في الأندلس على مر السنين والأجيال[94].

وقد تعرض ـ رحمه الله ـ كغيره من الفقهاء لمحنة الحكم بن هشام، ولكنه مر إلى طليطله فأجاره (سعيد بن عبدوس) قاضيها، ومنعه من الحَكَم حتى أمَّنه وعفا عنه، فعاد إلى قرطبة[95]. وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة ثلاث وثلاثين، أو أربع وثلاثين ومائتين من الهجرة[96].

7 ـ أبو محمد، عيسى بن دينار بن وهب ـ أو واقد ـ الغافقي القرطبي، (ت212هـ ـ 827م)[97].

من الطبقة الأولى الذين لم يروا مالكاً، أو رأوه ولم يرووا عنه الموطأ.

---

(92) ابن الفرضي 2/ 179؛ والمدارك 3/ 383؛ وفيات الأعيان 6/ 145.

(93) المدارك 3/ 381.

(94) انظر ذلك في: المدارك 4/ 424، 5/ 160 وما بعدها، والشجرة 76 ـ 87.

(95) تاريخ علماء الأندلس 2/ 900؛ وترتيب المدارك 3/ 113 وما بعدها.

(96) ابن الفرضي، وعياض: (م.س) وشجرة النور الزكية 63.

(97) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 331؛ المدارك 4/ 105؛ جذوة المقتبس 279؛ بغية الملتمس 389؛ شجرة النور 64؛ الديباج المذهب 2/ 178، 179؛ شذرات الذهب 2/ 82؛ معجم المؤلفين 8/ 24؛ الأعلام 5/ 102؛ المغرب 2/ 24.

كان عالماً جليلاً، وفقيهاً كبيراً، وعابداً مجاب الدعوة، به وبيحيى بن يحيى انتشر مذهب مالك في الأندلس[98].

صحب عبد الرحمن بن القاسم ـ صاحب مالك ـ وتفقه عليه، وله عشرون كتاباً في السماع من ابن القاسم «وكان هذا الأخير يعظمه ويجله، ويصفه بالفقه والورع، وكان لا يعد في الأندلس أفقه منه، وهو أول من أدخل الأندلس رأي ابن القاسم وفقهه»[99].

وقد أطال العلماء في الثناء عليه، وذكر أفضاله وشمائله ووصفه بما هو أهل له[100].

وقد شيعه ابن القاسم ـ انصرافه عنه ـ ثلاثة فراسخ، فعوتب في ذلك، فقال: «تلومونني أن شيعت رجلاً لم يخلف بعده أفقه منه ولا أورع؟»[101].

وقد اختلف في روايته عن مالك: فعده عبد الملك بن عبد البر من الجماعة الذين ارتحلوا إلى المدينة ولقوا مالكاً، وعده مع زياد بن عبد الرحمن، ويحيى بن مضر، والقرعوس بن العباس. لكن القاضي عياضاً نفى أن يكون كل من عيسى ويحيى بن مضر وقرعوس رووا شيئاً عن مالك، وقال: ربما كان لقاؤهم به قبل أن يتم مالك موطأه ويخرجه للناس[102].

وقد ترك عيسى من الآثار عشرين كتاباً من سماع ابن القاسم، كما ترك كتاب (الهدية) وهو يقع في عشرة أجزاء[103]:

وكان رحمه الله من الفقهاء الذين اتهموا في ثورة الفقهاء وأهل الربض، فاختفى حيناً من الدهر، إلى أن استقامت الأمور فعفا عنه الحكم، وأمّنه، فرجع

---

(98) المدارك 3/ 382.

(99) المدارك 4/ 106، 107.

(100) المدارك 4/ 107 ـ 110 وابن الفرضي 1/ 331 وما بعدها.

(101) المدارك 4/ 107.

(102) ترتيب المدارك 4/ 108.

(103) المدارك 9/ 109.

إلى قرطبة. وتوفي، رحمه الله، بطليطلة سنة اثنتي عشرة ومائتين من الهجرة[104]. وأنسل طائفة من الفقهاء الأعلام، كان لهم على مر الزمان دور بارز في ترسيخ المذهب المالكي وإرساء قواعده بالأندلس[105].

هؤلاء نخبة من العلماء الأجلاء من أهل الأندلس رحلوا إلى الحجاز، ولقوا مالكاً، فأخذوا عنه فقهه، وروى عنه أكثرهم الموطأ، ثم رجعوا إلى بلادهم ينشرونه بين أهليهم، ويرسون قواعده، ويذوذون عنه، فكونوا بذلك الطبقة الأولى التي أرست قواعد الفقه المالكي بالأندلس، ووضعوا الأساس لمن جاء بعدهم.

وهذه الطبقة، وإن لم تعرف لهم آثار باقية من الكتب ـ ما عدا عيسى بن دينار، فقد نشروا علمهم عن طريق الدرس والرواية والإجازة إلى تلاميذهم الذين ساروا على نهجهم في الدفاع عن المذهب وترسيخ قواعده، وتثبيت بنيانه. وكان لهذه الطبقة الثانية آثار باقية من الكتب والرسائل، تركوها لمن جاء بعدهم، فكونت بذلك المصادر الأولى للفقه المالكي بالأندلس، مثل: الواضحة، والعتبية، وغيرها.

وقد كثر عدد الفقهاء في هذه الطبقة، ولكننا ننتقي من بينهم من ترك لنا آثاراً مكتوبة تدل على مساهمته في تطوير الفقه وترسيخ قواعده، وتأسيس بنيانه على أسس ثابتة، وقواعد راسخة.

وأول هؤلاء الفقهاء، وأكثرهم أثراً، وأشهرهم ذكراً:

1 ـ أبو مروان، عبد الملك بن حبيب السلمي (179 ـ 238هـ / 796 ـ 853)[106].

هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن جلهمة بن

---

(104) ابن الفرضي 1/ 331؛ والمدارك 4/ 109.

(105) المدارك 4/ 109؛ 229؛ 261، 262.

(106) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 225؛ ترتيب المدارك 4/ 122؛ المغرب 2/ 96؛ جذوة المقتبس 263؛ بغية الملتمس 364؛ مطمح الأنفس 36، 37؛ الديباج المذهب 1/ 154؛ البيان =

عباس بن مرداس، السلمي، القرطبي، الألبيري. أصله من (طليطلة)، ثم تحول آباؤه إلى قرطبة، وفيها نشأ وأقام إلى أن حدثت فتنة الربض فتحول عنها إلى (ألبيرة)[107].

تلقى العلم عن أعلامه بالمغرب والمشرق، حتى صار بحراً في العلوم.. فقد أخذ بالأندلس عن الغازي بن قيس، وصعصعة بن سلام، وزياد بن عبد الرحمن وطبقتهم[108]. وأخذ بالمشرق عن عبد الملك بن الماجشون، ومطرف بن عبد الله، وإبراهيم بن المنذر، وعبد الله بن نافع الزبيري، وابن أبي أويس، وعبد الله بن الحكم، وعبد الله بن المبارك الخزامي، وأصبغ بن الفرج، وأسد بن موسى، وآخرين غيرهم[109].

واختلف في روايته عن مالك، والصحيح أنه لم يرو عنه، فقد ولد ابن حبيب في السنة التي توفي فيها مالك (179هـ)، فكيف يتصور أخذه عنه[110].

وبعد انتهائه من رحلاته العلمية بالمشرق والمغرب عاد إلى بلاده بعلم غزير، فنال حظوة كبيرة، ومنزلة رفيعة، أهلته إلى مرتبة المشاورة والمناظرة مع يحيى بن يحيى، ثم نال رئاسة علم الأندلس من بعده[111].

كان ـ رحمه الله ـ واسع الثقافة، متعدد المواهب، بحراً في العلوم المختلفة، حتى كان يلقب بعالم الأندلس[112].

= المغرب 2/ 20؛ تذكرة الحفاظ 2/ 117؛ تهذيب ابن حجر 6/ 390؛ بغية الوعاة 2/ 312؛ نفح الطيب 1/ 463؛ شذرات الذهب 2/ 90؛ لسان الميزان 4/ 59؛ مرآة الجنان 2/ 122؛ ميزان الاعتدال 2/ 148؛ كشف الظنون، الأعلام 4/ 175.

(107) الديباج المذهب 1/ 156.

(108) شجرة النور الزكية 74، والمدارك 4/ 123.

(109) تاريخ علماء الأندلس 1/ 313؛ المدارك 4/ 123، جذوة المقتبس 264، وشجرة النور 75.

(110) ذكر الفتح بن خاقان في مطمح الأنفس أنه لقي مالكاً وأخذ عنه ص234، وكذلك فعل آنخل في تاريخ الفكر الأندلسي 193؛ وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي 3/ 86، وهو أمر غريب كما أوضحنا أعلاه.

(111) المقري، نفح الطيب 3/ 214.

(112) ترتيب المدارك 4/ 125.

وقد أثنى عليه العلماء، وعددوا فضائله والعلوم التي برع فيها:

فقال الفتح بن خاقان: «جمع إلى علم الفقه والحديث علم اللغة والإعراب، وتصرف في فنون الآداب..» وقال أيضاً: «أجمع عليه الاتفاق، ووقع على فضله الإصفاق»(113).

وقال محمد بن لبانة: «فقيه الأندلس عيسى بن دينار، وعالمها عبد الملك بن حبيب، وراويها يحيى بن يحيى»(114).

وقال عنه معاصره الإمام سحنون حين نعي إليه: «هو عالم الأندلس، بل والله عالم الدنيا كلها»(115).

وقد سئل عبد الملك بن الماجشون: من أعلم الرجلين عندك، القيرواني التنوخي [سحنون] أم الأندلسي السلمي [ابن حبيب]؟ فقال: «السلمي مقدمه علينا أعلم من التنوخي منصرفة عنا» ثم قال للسائل: «أفهمت؟. قال: نعم»(116).

روى عنه خلائق من طلاب العلم، في مقدمتهم: ابناه، محمد وعبد الله، ومطرف بن قيس، وبقي بن مخلد، ويوسف بن يحيى، وابن وضاح، وأحمد بن راشد، وإبراهيم بن خالد، وغيرهم(117).

وقد ترك ابن حبيب تراثاً ضخماً من الكتب يدل على عبقريته الفذة، وتبحره في العلوم، ومن أشهر هذه الكتب (الواضحة)(118) في السنن والفقه، وهو من أهم وأشهر شروح الموطأ. وقد جعله النقاد صنواً لكتاب معاصره سحنون (المدوَّنة). وكان الأندلسيون يعتمدون عليه كما يعتمد أهل القيروان

(113) مطمح الأنفس 234، 235.

(114) نفح الطيب 2/ 7؛ تاريخ علماء الأندلس 2/ 36.

(115) ابن الفرضي (م.س).

(116) المدارك وابن الفرضي (م.س).

(117) تاريخ علماء الأندلس 1/ 272، وشجرة النور الزكية 75، والمدارك 4/ 123 وما بعدها.

(118) نظراً لجهل مترجم كتاب (حضارة العرب في الأندلس) ذوقان قرقوط بالثقافة العربية الإسلامية ـ ذكر أن اسم الكتاب (الوديعة) وما أكثر الأخطاء في الكتاب المذكور.

على المدوَّنة، وأفاد منه أجيال من طلاب العلم في الأندلس وغيرها. كما نجد له حضوراً متميزاً في كتب التفسير الفقهي، مثل: المحرر الوجيز لابن عطية، وأحكام القرآن لابن العربي، وأحكام القرآن لابن الفرس الغرناطي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

قال العتبي ـ وذكر الواضحة ـ: «ما أعلم أحداً ألف على مذهب أهل المدينة تأليفه، ولا لطالب علم أنفع من كتبه، ولا أحسن من اختياره»[119].

ومن المؤسف أن هذا الكتاب قد ضاع فيما ضاع من تراث أهل الأندلس، ولم يبق منه سوى قطع صغيرة في بعض الأبواب، أو ما نقله بعض العلماء في كتبهم التي سلمت من الضياع.

وله غير الواضحة كتب كثيرة منها: الجوامع، فضائل الصحابة، غريب الحديث، تفسير الموطأ، حروب الإسلام، سيرة الإمام في الملحدين، المسجدان، طبقات الفقهاء والتابعين، مصابيح الهدى، وقيل: إن هذه الأسماء يجمعها كتاب واحد[120]. فهي بمنزلة الأبواب أو الفصول.

وله كتاب إعراب القرآن، والحسبة، والفرائض، وكراهية الغناء، والسخاء واصطناع المعروف، ومكارم الأخلاق، وغيرها[121].

وقال بعضهم: قيل لعبد الملك، كم كتبك التي ألفت، قال: ألف كتاب وخمسون كتاباً[122]. وهو قول مبالغ فيه، إلا أن يراد بالكتب الأبواب أو الفصول. وذكر فؤاد سزكين أن له كتاباً في الفقه يسمى (الغاية والنهاية)[123].

وقد أنسل ابن حبيب كثيراً من الفقهاء ـ أنجالاً وأحفاداً كان لهم دور بارز

---

(119) المدارك 4/ 126.

(120) المدارك 4/ 127.

(121) (م.س): (ن.ص).

(122) المدارك (ن.ص)؛ وشجرة النور 74، 75؛ وتاريخ علماء الأندلس 1/ 269؛ وشذرات الذهب 2/ 90؛ ومعجم المؤلفين 6/ 181 وما بعدها.

(123) تاريخ التراث العربي 2/ 160.

في نشر الفقه المالكي في الأندلس، وترسيخ مبادئه، وتثبيت قواعده[124].

وتوفي ـ رحمه الله ـ في شهر رمضان، أو ذي الحجة من سنة ثمان وثلاثين، أو تسع وثلاثين ومائتين من الهجرة النبوية، وقد بلغ أربعاً وستين عاماً[125].

2 ـ **محمد بن أحمد العتبي: (ت 255هـ/ 869م)[126].**

هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة بن جميل بن عتبة بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس[127].

سمع بالأندلس من يحيى بن يحيى، وسُعيد بن حسان، وغيرهما. ورحل فسمع من سحنون، وأصبغ بن الفرج ونظرائهما[128].

قال ابن الفرضي: «كان حافظاً للمسائل» جامعاً لها، عالماً بالنوازل»[129] وهو الذي جمع «المستخرجة» من الأسمعة، المسموعة عن مالك غالباً، وتعرف أيضاً بالعتبية نسبة إليه. وأكثرها من الروايات المطروحة والمسائل الغريبة والشاذة.. وكان يؤتى بالمسألة الغريبة، فإذا سمعها قال: أدخلوها في المستخرجة[130].

قال محمد بن وضاح: «إن المستخرجة فيها خطأ كبير»[131].

---

(124) ينظر أولئك في المدارك أجزاء 5، 6، 7، 8.

(125) تاريخ علماء الأندلس 1/ 272 والمدارك 4/ 141.

(126) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 2/ 6، ترتيب المدارك 4/ 252؛ جذوة المقتبس 36، بغية الملتمس 109؛ نفح الطيب 2/ 215؛ شجرة النور الزكية 75؛ الوافي بالوفيات 2/ 30؛ شذرات الذهب 2/ 129؛ كشف الظنون 4/ 112؛ معجم المؤلفين 8/ 276، الأعلام 5/ 307، بروكلمان 3/ 28، تاريخ التراث العربي 2/ 144.

(127) ابن القرضي وعياض (م.س).

(128) ابن الفرضي وعياض (م.س).

(129) تاريخ علماء الأندلس 2/ 6.

(130) المصدران السابقان.

(131) ابن الفرضي وعياض (م.س).

وقال محمد بن الحكم: «أُتيت بكتب حسنة الخط، تدعى (المستخرجة)، فرأيت جلها كذوباً»[132].

ومهما قيل في (المستخرجة) فقد أدّت دوراً هاماً في حياة الفقهاء وطلاب العلم، فقاموا بشرحها أو تهذيبها واختصارها.

فقد شرحها أبو الوليد بن رشد (ت520هـ) في كتاب أسماه (البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل، في مسائل المستخرجة)، وقد طبع هذا الكتاب في عشرين مجلداً[133].

واختصرها يحيى بن عمر الكناني (ت 289هـ) في كتاب أسماه: (المنتخبة في اختصار المستخرجة)[134].

وهذبها ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) في كتاب سماه: (تهذيب العتبية وتبويب المستخرجة)[135].

وتوفي العتبي ـ رحمه الله ـ في سنة أربع أو خمس وخمسين ومائتين من الهجرة[136].

3 ـ يحيى بن مُزَين الطليطلي (ت259هـ/ 873م)[137].

وهو أبو زكرياء، يحيى بن إبراهيم بن مُزَين الطليطلي القرطبي، روى بالأندلس عن عيسى بن دينار، ومحمد بن عيسى الأعشى، ويحيى بن يحيى، والغازي ين قيس ونظرائهم[138].

---

(132) (م.س): (ن.ص).

(133) صدر عن دار الغرب الإسلامي، بتحقيق د. محمد حجي 1984.

(134) ابن الفرضي وعياض (م.س).

(135) (م.س).

(136) (م.س): (ن.ص).

(137) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 2/ 181؛ ترتيب المدارك 4/ 238؛ جذوة المقبس 350؛ بغية الملتمس 482؛ الديباج المذهب 2/ 354؛ فهرست ابن خير 303؛ شجرة النور 75؛ الأعلام 9/ 160؛ معجم المؤلفين 8/ 182؛ تاريخ التراث العربي 2/ 146.

(138) ابن الفرضي وعياض (م.س).

ورحل إلى المشرق فدخل المدينة، ولقي بها مطرف بن عبد الله، فروى عنه الموطأ. ورواه أيضاً عن حبيب كاتب مالك[139].

ثم ذهب إلى العراق فسمع القعنبي، وأحمد بن يونس، وغيرهما. وسمع بمصر من أصبغ بن الفرج ونظرائه[140].

قال عياض: «كان حافظاً للموطأ، فقيهاً فيه، وله حظ من العربية... مشاوراً مع العتبي وابن خلاد وطبقتهم»[141].

وقال أحمد بن عبد البر: «كان جميع شيوخنا يصفونه بالفضل والنزاهة، والدين والحفظ، ومعرفة مذاهب أهل المدينة، وكان يحفظ كتبه حفظاً ويتقن ضبطها»[142].

وقال ابن لبانة: «أفقه من رأيت في علم مالك وأصحابه ابن مزين»[143].

روى عنه سعيد بن حميد، وسعيد بن عثمان الأعناقي، ومحمد بن عمر بن لبانة، ويحيى بن زكرياء، وغيرهم[144].

له تآليف كثيرة، ومفيدة، منها: تفسير الموطأ، كتاب فضائل القرآن، كتاب فضائل العلم، كتاب تسمية رجال الموطأ؛ المسمى (المستقصية).

وقد ألف قاسم بن محمد كتاباً في الرد على هذا الكتاب بيّن فيه خطأ ابن مُزَين فيما أثبته في كتابه (المستقصية)[145].

وتوفي ابن مزين ـ رحمه الله ـ في جمادى الأولى سنة تسع وخمسين ومائتين من الهجرة النبوية[146].

---

(139) (م.س): (ن.ص).
(140) المصادر السابقة.
(141) ترتيب المدارك 4/ 239، وابن الفرضي (ن.ص).
(142) ابن الفرضي، وعياض (م.س) وشجرة النور الزكية 75.
(143) ابن الفرضي وعياش (م.س) والشجرة 75.
(144) المصادر السابقة.
(145) المدارك وشجرة النور (م.س).
(146) المصادر السابقة، وتاريخ التراث العربي 2/ 146.

4 ـ أبو العباس، أحمد بن مروان القرطبي، يعرف بالرصافي (ت286هـ)[147]

روى عن أعلام الفقه بالأندلس، منهم: يحيى بن يحيى، وعبد الملك بن حبيب، وسعيد بن حسان[148].

وكان كثير الجمع للحديث، حافظاً لما يروي[149].

قيل هو الذي ألف (المستخرجة) للعتبي، وقيل: بل أعان العتبي على تأليفها[150]. وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة ست وثمانين ومائتين من الهجرة النبوية[151].

ثم أعقب هؤلاء طبقة جديدة من العلماء المبرزين، كان لهم الفضل في تثبيت قواعد الفقه المالكي وترسيخ بنيانه خلال القرن الرابع الهجري بما تركوه من آثار باقية وبصمات واضحة.. وقد وجد هؤلاء مادة ضخمة، وتراثاً كبيراً، أقبلوا عليه، ينهلون منه، ويغترفون من فيضه، حتى إذا أرووا ظمأهم وآنسوا من أنفسهم الاستعداد للرحلة ولقاء العلماء ارتحلوا إلى المشرق، وطوفوا بأمصار ومراكز الثقافة فيه، فالتقوا بعلمائه، وعرضوا عليهم ما عندهم، وأخذوا عنهم ما لديهم، فتكونت بذلك طبقة جديدة متميزة من العلماء كان لهم دور بارز في دفع عجلة الفقه المالكي بالبلاد الأندلسية إلى الأمام.

ومن أشهر هؤلاء وأكثرهم أثراً وتأثيراً:

1 ـ أبو مروان، عبد الملك بن العاص بن محمد بن بكر السعدي القرطبي، (259 ـ 330هـ/ 873 ـ 915م)[152].

كان ـ رحمه الله ـ إماماً، حافظاً، نظاراً، أصولياً، مشاوراً في الأحكام[153].

---

(147) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 25، المدارك 4/ 453، شجرة النور 76.

(148) المصادر السابقة.

(149) ابن الفرضي وعياض (م.س).

(150) المصدران السابقان.

(151) المصدران السابقان.

(152) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 273؛ جذوة المقتبس 271، بغية الملتمس 326؛ شجرة النور 87؛ الديباج المذهب 1/ 156؛ معجم المؤلفين 6/ 183؛ المدارك 6/ 144.

(153) المصادر السابقة.

قال ابن الفرضي: «كان متصرفاً في علم الرأي، حسن النظر فيه، وكان مشاوراً في الأحكام. . .»[154].

سمع ببلاده أولاً عن أعلامها، ثم رحل إلى المشرق فسمع خلقاً كثيراً. . وألف في نصرة مذهب مالك تآليف كثيرة، منها: (الذريعة إلى علم الشريعة) والدلائل والبراهين على مذهب المدنيين، والدلائل والإعلام على أصول الأحكام، والاعتماد والإبانة عن أصول الديانة، والرد على من أنكر على مالك ترك العمل بما رواه، وغير ذلك)[155].

وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة ثلاثين وثلاثمائة من الهجرة، وعمره أربع وأربعون سنة، وستة أشهر[156].

2 ـ قاسم بن أصبغ، البيّاني، القرطبي (248 ـ 340هـ/ 862 ـ 951م)[157].

وهو أبو محمد، قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء، القرطبي، المعروف بالبياني (بالنون). كان إماماً فاضلاً، وفقيهاً بارزاً، ومحدثاً حافظاً، ومشاوراً في الأحكام، ثبتاً أميناً[158].

تلقى علومه بالأندلس على بقي بن مخلد، وأبي عبد الله الخشني، ومحمد بن وضاح، ومطرف بن عيسى، وأصبغ بن خليل، وإبراهيم بن قاسم بن هلال، وعبد الله بن قاسم بن هلال، وعبد الله بن مسرة، وآخرين غيرهم[159].

ثم رحل إلى المشرق، فطوّف بالبلدان، يسمع من الشيوخ، ويعرض

(154) تاريخ علماء الأندلس 1/ 273.

(155) معجم المؤلفين 6/ 183، شجرة النور 88.

(156) تاريخ علماء الأندلس 1/ 174.

(157) ترجمة في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 364؛ المدارك 5/ 180؛ بغية الملتمس 433؛ جذوة المقتبس 311؛ شجرة النور 88؛ الديباج المذهب 2/ 222؛ معجم الأدباء 16/ 236، معجم المؤلفين 8/ 95؛ معجم البلدان 1/ 774؛ تذكرة الحفاظ 3/ 67؛ لسان الميزان 3/ 458؛ نفح الطيب 1/ 345؛ الأعلام 5/ 172.

(158) ابن الفرضي، وعياض (م.س).

(159) المصادر السابقة.

عليهم ما عنده. وقد لقي عدداً كبيراً من الشيوخ المشاهير في كل من مكة، والمدينة، والعراق، ومصر، والقيروان، وأخذ عن أعلام هذه البلاد، ومنهم: إسماعيل بن إسحاق القاضي، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وعبد الله بن مسلم بن قتيبة، والمبرد، وثعلب، وغيرهم في آخرين كثيرين من أئمة المسلمين ومشاهير العلماء والرواة(160).

وعاد إلى الأندلس بعلم وافر، فأقبل الناس نحوه، وتقاطروا عليه من كل صوب، فكانت الرحلة إليه بالأندلس، وأخذ عنه خلائق لا يحصون، فقد طال عمره حتى روى عنه أجيال متعاقبة(161).

ترك آثاراً كثيرة قيمة، منها: المخرّج على سنن أبي داوود؛ واختصاره المسمى: (المجتبى من أحاديث المصطفى)، ومسند حديث أبي داوود؛ وغريب حديث مالك، ومسند حديث مالك، والأنساب، وأحكام القرآن، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك(162).

وتوفي ـ رحمه الله ـ بمكة، سنة أربعين وثلاثمائة من الهجرة، وعمره اثنتان وتسعون سنة(163).

3 ـ أبو بكر، محمد بن عبيد الله بن الوليد، المعيطي، القرشي (ت 376هـ)(164)

كان إماماً، فقيهاً، عالماً، متقناً، محققاً، مشاوراً، زاهداً.

سمع من وهب بن مسرة، ومحمد بن معاوية القرشي، وخالد بن سعد، وأبي إبراهيم الطليطلي، ومحمد بن أحمد بن الجزار القروي، وابن الأحمر، كما سمع من أبيه عبيد الله(165).

---

(160) ابن الفرضي 1/ 365، وعياض 5/ 181.

(161) المصدران السابقان.

(162) ابن الفرضي وعياض (م.س) وشجرة النور الزكية 89، والديباج 2/ 225، ومعجم المؤلفين 8/ 95.

(163) ابن مخلوف، وعياض، وابن الفرضي (م.س).

(164) ترجمته في تاريخ علماء الأندلس 2/ 78؛ المدارك 6/ 119؛ شجرة النور الزكية 89؛ الديباج المذهب 2/ 225؛ معجم المؤلفين 10/ 279؛ الأعلام 5/ 173.

(165) ابن الفرضي، وعياض (م.س).

قال ابن الفرضي: «وكان حافظاً للفقه، عالماً بالرأي على مذهب مالك وأصحابه، قدم للشورى وهو ابن ثلاثين سنة..»[166].

وهو الذي أكمل كتاب «الاستيعاب» مع ابن المكوي الإشبيلي، لأمير المؤمنين (الحكم بن هشام)[167].

وكان هذا الكتاب قد ابتدأ تأليفه بعض أصحاب القاضي إسماعيل بن إسحاق، وجعله ديواناً خاصاً لقول مالك خاصة، لا يشاركه فيه قول أحدٍ من أصحابه في اختلاف الروايات عنه.. وقد كتب منه مؤلفه الأول خمسة أجزاء، وعاجلته المنية على إتمامه، فلما وقف عليه الحكم حرص على إتمامه، وذاكر في شأنه قاضيه (ابن السليم)، وسأله: هل تعلم من يكمله؟ فأشار عليه بالمعيطي والإشبيلي المذكورين، واشترط عليه أن يفتح لهما خزائن الكتب للبحث عن أقوال مالك من روايات المدنيين، والشاميين، والعراقيين، والمصريين، والإفريقيين، والأندلسيين، وغيرهم، فأجابه إلى ذلك، وفتح لهما الخزائن، فقاما بذلك خير قيام، وأخرجا كتب الأسمعة وغيرها، وأخرجاه في مائة جزء، ورفعاه للحَكَم، فلما وقف عليه سُرَّ به، وأمر لهما بجوائز قيمة، وقدمهما للشورى[168].

وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة سبع وستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية[169].

4 ـ محمد بن عبد الله بن أبي زَمَنين (324 ـ 399هـ/ 936 ـ 1009م)[170].

وهو أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن أبي زَمَنين المري، الألبيري، القرطبي:

---

(166) تاريخ علماء الأندلس 78.

(167) ابن الفرضي، وعياض، ومخلوف (م.س)، وقيل إن الذي أمر بإكماله هو المنصور بن عامر المدارك 7/ 121.

(168) الديباج المذهب 2/ 226، والشجرة 99؛ والمدارك 7/ 121.

(169) تاريخ علماء الأندلس 2/ 78؛ المدارك 7/ 122.

(170) ترجمته في: ترتيب المدارك 7/ 183؛ الديباج المذهب 2/ 232؛ شجرة النور 101؛ جذوة المقتبس 53؛ بغية الملتمس 75؛ الوافي بالوفيات 3/ 321؛ طبقات المفسرين للسيوطي 2/ 34؛ شذرات الذهب 3/ 156؛ معجم المؤلفين 10/ 229؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 4/ 16؛ تاريخ التراث العربي لسزكين 1/ 217.

ولد في (ألبيرة) وعاش في قرطبة . . وكان من أجل أهل زمانه، قدراً في العلم، والرواية، والحفظ، مع التفنن في العلوم، والزهد، والاستنان بسنة الصالحين[171].

أخذ الفقه عن إبراهيم بن مسرة، ووهب بن مسرة، وأحمد بن مطرف، وأبان بن سعيد، وابن الجزار القروي، وابن المشاط، وأحمد بن حزم، وابن فحلون، وأبي الأحمر، وابن العطار، ومحمد بن قاسم بن هلال، وغيرهم[172].

وأخذ عنه خلق كثير، منهم: أبو زكرياء القليعي، وأبو عمرو بن الحَذَّاء، والقاضي يونس، وأبو عبد الله الحصار، والحكم بن محمد، وهشام بن سوار، وحسين بن غسان، وغيرهم[173].

وقد ترك تآليف كثيرة تدل على علمه الواسع وتعمقه في الفقه، منها: تفسير القرآن، المغرب في اختصار المدونة؛ شرح مشكل المدونة، الفقه من نكت المدونة، قال عنه ابن فرحون: «ليس في مختصراتها مثله باتفاق»[174] وكتاب المنتخب في الأحكام، وكتاب المهذب، وكتاب أصول الوثائق، وكتاب إحياء القلوب في الزهد والرقائق، واختصار كتاب ابن مزين للموطأ، وكتاب أنس المريدين في الزهد، وكتاب المواعظ المنظومة في الزهد كذلك، وكتاب النصائح المنظومة، وكتاب آداب الإسلام، وكتاب أصول السنة[175]، وكتاب قدوة القارىء، وكتاب منتخب الدعاء، وكتاب (مختصر تفسير ابن سلام)[176].

---

(171) شجرة النور الزكية 101.

(172) ابن مخلوف (م.س) والديباج المذهب 2/ 232، والمدارك 7/ 183.

(173) المصادر السابقة.

(174) الديباج المذهب 233.

(175) صدر الكتاب أخيراً عن مكتبة الغرباء بالمدينة المنورة.

(176) انظر: شجرة النور 101، الديباج المذهب 2/ 332، 333، والمدارك 7/ 184. وقد حقق كتاب مختصر تفسير ابن سلام، تقدم به محققه لنيل درجة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية بالرباط.

وتوفي رحمه الله (بألبيرة) سنة تسع وتسعين وثلاثمائة من الهجرة[177].

5 ـ أبو عمر، أحمد بن عبد الملك بن هاشم، الإشبيلي، المعروف بـ(ابن المكوي): (337 ـ 401هـ/ 936 ـ 1010م)[178].

شيخ الأندلس في وقته، وكبير الفقهاء بها، كان في زمانه بمنزلة يحيى بن يحيى في وقته. وهو الذي أتم كتاب (الاستيعاب) المذكور أعلاه مع المعيطي[179].

قال ابن فرحون: «كان أحفظ الناس لقول مالك وأصحابه... وكان لا يداهن السلطان، ولا يدع قول الحق، القريب والبعيد عنده في الحق سواء»[180].

أخذ عن أبي إبراهيم بن مسرة وصحبه، وأخذ عنه جماعة من أهل الأندلس.

قال عياض: «وسُمع أبو محمد الشقاق الفقيه يوم دفنه يقول على قبره: «رحمك الله يا أبا عمر، فقد فضحت الفقهاء بقوة حفظك في حياتك، ولتفضحنَّهم بعد مماتك، أشهد أني ما رأيت أحداً أحفظ للسنة كحفظك، ولا أعلم من وجوهها كعلمك»[181].

وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة إحدى وأربع مائة من الهجرة النبوية[182].

---

(177) المصادر السابقة (ن. ص).

(178) ترجمته في: ترتيب المدارك 7/ 123؛ شجرة النور 102؛ الديباج المذهب 1/ 176؛ جذوة المقتبس 123؛ الوافي بالوفيات 6/ 70؛ مرآة الجنان 3/ 3؛ كشف الظنون 1/ 81؛ شذرات الذهب 3/ 161، معجم المؤلفين 1/ 303.

(179) الديباج والشجرة (م. س).

(180) الديباج المذهب 1/ 176.

(181) المدارك 7/ 126.

(182) ترتيب المدارك 7/ 134.

6 ـ أبو المطرف، عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس بن أصبغ بن فطيس القرطبي (348 ـ 402هـ/ 958 ـ 1012)[183].

قاضي الجماعة بقرطبة، وشيخ علمائها في عصره، وكانت له مشاركة في جميع العلوم، مع الضبط والإتقان.

أخذ العلم عن أعلام، منهم: أبو جعفر أحمد بن عبد الله، وابن مفرج، وأبو محمد الباجي، وأبو محمد الأصيلي، وأبو عيسى الليثي، وأبو الحسن الأنطاكي، وأبو محمد القلعي، وآخرين غيرهم من كبار العلماء بالمشرق والمغرب[184].

وكتب له الحسن بن رشيق، وأبو القاسم الجوهري، والدارقطني، وأبو بكر الأبهري، وابن أبي زيد، وأحمد بن نصر الداودي[185].

وأخذ عنه كبار العلماء، منهم: ابن عبد البر، وسراج القاضي، وأبو عمر الطلمنكي، وحاتم الطرابلسي، وابن الحَذَّاء، والخولاني، وغيرهم[186].

وقد جمع من أنواع العلوم ما لم يجمعه أحد غيره من أهل عصره بالأندلس، فقد كان له ستة وراقين ينسخون له دائماً، وكان يجري عليهم راتباً.. وكان لا يسمع بكتاب حسنٍ إلا اشتراه أو استنسخه.. وحين توفي بيعت كتبه في المسجد الجامع، وأقام الناس في بيعها حولاً كاملاً، اجتمع فيه من الثمن أكثر من أربعين ألف دينار[187].

وقد غلب عليه علم الحديث، لكن ذلك لا يمنع تعمقه في الفقه ومسائله،

---

(183) ترجمته في: ترتيب المدارك 7/ 181؛ بغية الملتمس 309؛ شجرة النور 102؛ الديباج 1/ 478؛ تذكرة الحفاظ 3/ 248؛ الصلة 1/ 303؛ شذرات الذهب 3/ 136؛ طبقات المفسرين للسيوطي 1/ 285.

(184) الديباج المذهب 1/ 478، وشجرة النور الزكية 102.

(185) (م.س): (ن.ص).

(186) المصدران السابقان.

(187) الديباج المذهب 1/ 478.

وقد تولى قضاء الجماعة بقرطبة، مقروناً بولاية صلاة الجمعة والخطبة، مضافاً إلى ذلك الخطة العليا من الوزارة[188].

وقد ترك تآليف كثيرة تدل على تعمقه في العلوم، وتبحره في أنواعها، ومن هذه الكتب: دلائل السنة، الجرح والتعديل، القصص، الأسباب التي من أجلها نزل القرآن، المصابيح في فضائل الصحابة والتابعين، الناسخ والمنسوخ، دلائل الرسالة، كرامات الصالحين[189].

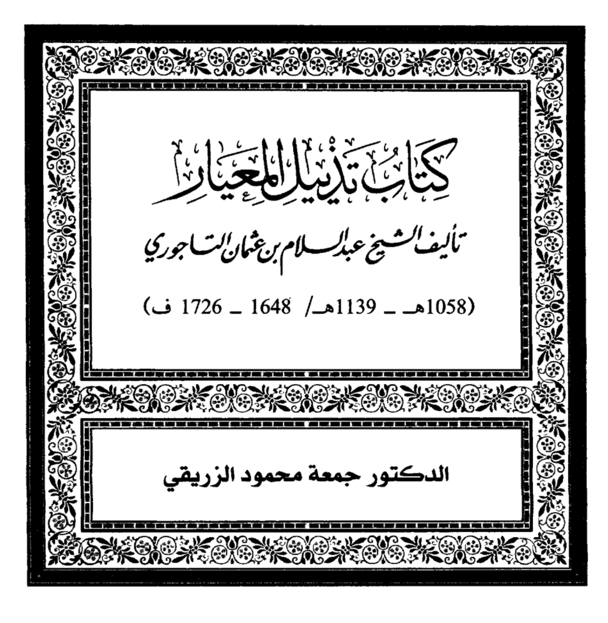
وتوفي ـ رحمه الله ـ سنة اثنتين وأربعمائة للهجرة النبوية.

هذه نخبة من أكبر فقهاء الأندلس خلال القرن الرابع الهجري، كان لهم أثر بالغ وتأثير واضح في ازدهار الفقه المالكي وتطوره، اخترناهم دون غيرهم لما تركوه من آثار تتمثل في الكتب الكثيرة والقيمة، والتلاميذ النبهاء، الذين وصل الفقه المالكي على أيديهم إلى الأندلس.

---

(188) (م.س): (ن.ص).

(189) شجرة النور الزكية 102.



علمت بهذا الكتاب من سؤال وجهه إليّ ذلك الكتبي المغربي، وهو رجل يدير مكتبة في الرباط، ويتعاطى بيع المخطوطات القديمة، من أجل ذلك يقوم باستقصاء أخبارها، ويبحث عنها في كل مكان، فقلت في نفسي آنذاك: كيف لا نعرف ما لدينا من آثار مكتوبة ويعرفه غيرنا؟، وانتهزت أول فرصة للبحث عنه، فعثرت عليه قابعاً في خزانة الأوقاف التي ضمت إلى مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، فحمدت الله على وجوده على الرغم من أنه مبتور الأول، واستغربت بقاء هذا الأثر دون تحقيق ودراسة حتى الآن، أو طبعه مثلما طبعت كثير من الكتب دون تحقيق، ويكفي اسمه المقترن بكتاب المعيار للونشريسي لينال شهرته، إن لم نقل مكانته العلمية في مجال الفتاوي، غير أن النقد الذي

وجهه المؤرخ ابن غلبون لهذا الكتاب ومؤلفه قد يكون سبباً في انصراف المحققين عنه، وعلى الرغم من ذلك وقع التهافت عليه أخيراً من بعض الطلبة للشروع في تحقيقه، وأبدى البعض رغباتهم للقيام بذلك، ومع هذه الأماني لم يوفق أحد منهم حتى الآن في إظهار الكتاب، وقد قمت مؤخراً بتوجيه أحد طلاب الدراسات العليا لتحقيق الكتاب، وزكيته لتسجيل الموضوع في أطروحة جامعية، ويبدو أنه لم يفلح بعد، وبقي الكتاب نائماً في خزانته، ومن المحتمل أن تكون لعنة ابن غلبون قد أصابته. ورغبة في إثارة موضوعه وما يضمه من مادة علمية رأيت التعريف بالكتاب ومؤلفه ومناقشة النقد الذي تعرض له.

أولاً: التعريف بمؤلف الكتاب

هو الشيخ الفقيه عبد السلام بن عثمان بن عز الدين بن عبد الوهاب بن الشيخ عبد السلام الأسمر[1] ولد في إحدى قرى مدينة تاجور سنة 1058هـ/ 1648م، بدأ تعليمه في زاوية مكرم حيث تلقى مبادىء الكتابة، ثم تتلمذ على بعض الشيوخ من معلمي القرآن الكريم واللغة العربية في تاجوراء، منهم الشيخ عبد الله الحمروشي، والشيخ محمد عريبي، وبعد حصوله على قسط وافر من التعليم ذهب إلى مدينة طرابلس سنة 1074هـ/ 1664م حيث تتلمذ على الشيخ أحمد المكني (1042 ـ 1100هـ) وعلى الشيخ محمد بن مقيل (1054 ـ 1100هـ) وعلى غيرهما من علماء طرابلس وتاجوراء، واستمر في التردد على المدينتين إلى سنة 1077هـ/ 1667م عندما قامت الثورة على عثمان باشا الساقزلي بسبب جوره وظلمه للرعية، وفرض الضرائب عليهم، وشراء البضائع وأموال الغنائم بأغلى الأسعار، فقام عليه الناس مع قليل من العسكر ومنهم أهل

(1) انظر ترجمة المؤلف في التذكار لابن غلبون ص237، ط2، المنهل العذب، لأحمد النائب، ص290، شجرة النور الزكية، ص1/318، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة ص5/228، مواهب الرحيم في مناقب الشيخ عبد السلام بن سليم، تأليف محمد مخلوف ص346، أعلام ليبيا، ص219، مؤرخون من ليبيا، ص83، 279، دليل المؤلفين العرب الليبيين، ص210 ـ 211، فتح العلي الأكبر في تاريخ عبد السلام الأسمر، تأليف الشيخ الطيب المصراتي، ص243.

تاجوراء، فأعد الوالي جيشاً وذهب إلى تاجوراء لتأديب المتمردين[2]، وبسبب ذلك انتقل المترجم له مع أسرته إلى غرب طرابلس، ويبدو أن جنزور كانت محط رحاله، حيث يقول: فجئت إلى زاوية المشاطي[3]، وأخذ الطريقة الصوفية عن سيدي أبي راوي بن محمد الدوفاني بن عمران بن عبد السلام الأسمر (1043هـ/ 1088هـ) كما درس على الشيخ علي الفرجاني وهو من علماء تونس، وقد ترجم له في كتابه (فتح العليم) وذكر شيوخه، ثم قال في آخرها: وأجازني أنا وجماعة منهم العالم الصالح سيدي علي الثوري الصفاقسي[4].

وتشير المصادر إلى أن المترجم له تربطه صداقة وود مع الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، حيث التقاه أثناء رحلته إلى طرابلس عام 1121هـ. وعلى الرغم من أنه ذكره في رحلته من أهل الود، فإنه لم يُحلِّه بأي صفة علمية فقال: والأخ في الله سيدي عبد السلام بن عثمان، وذكر له مأثرة طيبة وهي قيامه بحفر بئر للسبيل في تورغت وغرس بجانبه شجرة توت، فكانت البئر والشجرة محطة للقوافل وخاصة في زمن القيظ[5]، كما التقى قبل ذلك الإمام أبا الحسن علي بن اليوسي، وهو من كبار علماء المغرب، أثناء رحلته للحج، حيث أقام بطرابلس مدة عشرة أيام، كان خلالها في ضيافة مفتي البلاد آنذاك الشيخ محمد بن أحمد المكني، وأثناء ذلك وقعت مذاكرات ومناقشات علمية، ولا يستبعد قيام الإمام اليوسي بإعطاء بعض الدروس على الحاضرين الذين استغلوا فرصة وجوده للاستفادة من علمه الواسع، وهي طريقة متبعة لدى علماء ليبيا، وخاصة ممن لم تكن لهم رحلة علمية، وعقب هذه المدة، قام الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري بكتابة استدعاء للإمام اليوسي، صاغه نظماً باسم الشيخ المكني يطلب فيه الإجازة له ولغيره من العلماء، فأجازهم بإجازة منظومة أيضاً، وقد شملت فقهاء طرابلس والشيخ أبا

---

(2) المنهل العذب، ص239 ـ 241.

(3) مؤرخون من ليبيا، مؤلفاتهم ومناهجهم، الأستاذ علي مصطفى المصراتي، ص295.

(4) مواهب الرحيم، ص347.

(5) الحاجية من ثلاث رحلات في البلاد الليبية، د. علي فهمي خشيم، ص37، 44.

الحسن علي الثوري الصفاقسي، وقد كتب الاستدعاء والإجازة على كتاب المحاضرات وهو من مؤلفات الإمام اليوسي[6].

يتضح من سرد شيوخه الذين أخذ عنهم أنه كون حصيلة علمية جيدة على الرغم من أنه لم يرتحل في طلب العلم، وأصبحت له مكانة اجتماعية مرموقة، قال عنه المؤرخ أحمد النائب: برع في علم الشريعة وعلوم التصوف، وكان خيراً، مرشداً هادياً، داعياً للحق ملازماً للطاعة، حسن الخلق لطيف الطباع، كريماً، مأوى للغريب، جامعاً للأخلاق الحميدة، ومن خيار عباد الله الصالحين المتمسكين بالسنة[7]، وحلاه ابن مخلوف بالعالم الماجد الفاضل، سلالة الأماجد الأفاضل، الولي الصالح العامل الشيخ سيدي عبد السلام المشتهر بالعالم[8] وصفة العالم لم أجدها في غير هذا المصدر، ولكني سمعتها تتردد على بعض الألسنة، ومهما يكن من أمر، فالرجل ذو مكانة علمية غير خافية، بدليل مؤلفاته، بيد أن جانب التصوف والتعمق في علومه قد غلب على صفته العلمية، يبدو ذلك واضحاً من النعوت التي أسبغت عليه، ويعود اختيار هذا الموضوع لبحث الجانب العلمي لهذا الشيخ من خلال كتاب تذييل المعيار، وقد نسبت إليه المصادر عدة مؤلفات، منها ما هو حقيقة من تأليفه، ومنها موضع شك، وفيما يلي بيان بذلك:

1 ـ فتح العليم في مناقب الشيخ عبد السلام بن سليم.

2 ـ تذييل المعيار، في الفتاوي.

3 ـ شرح على مختصر خليل، أو كتابة على المختصر.

4 ـ الإشارات لبعض ما في طرابلس الغرب من المزارات.

5 ـ أجوبة على الفاسي.

6 ـ الوصية الكبرى.

---

(6) تراجم ليبية، دكتور جمعة محمود الزريقي، وفيه بحث بعنوان لقاء الفقيه اليوسي مع الفقيه أحمد المكني في طرابلس منذ ثلاثة قرون، ص82 ـ 94.

(7) المنهل العذب، ص290.

(8) مواهب الرحيم، ص346.

نشير في البداية إلى أن الكتابين الأول والثاني، فتح العليم وتذييل المعيار هما من مؤلفاته، إذ أجمعت المصادر القديمة والحديثة على نسبتهما إليه، أما الكتاب الثالث، فقد ورد بعدة أسماء، منها: شرح على مختصر خليل، وكتابة على مختصر خليل، والصحيح من ذلك ما ذكره ابن غلبون المعاصر للمؤلف حيث قال: وله كتابة على المختصر زعم أنه اختصر بها شرح الشيخ عبد الباقي عليه[9]. والمقصود به الشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني (ت1122هـ/ 1710م) له عدة كتب منها شرحه على المختصر وشرح على الموطأ[10]. وعبارة ابن غلبون يستفاد منها وجود الكتاب ونسبته إليه، بصرف النظر عن أهميته، وأما كتاب الإشارات فلم يرد ذكره إلا في دليل المؤلفين العرب الليبيين فقط، غير أن الأستاذ علي مصطفى المصراتي، قام بدراسة نقدية لهذا الكتاب وعرض مادته العلمية ونسبه إلى المؤلف[11].

أما ما ورد في دليل المؤلفين العرب الليبين من نسبة كتابين آخرين له، وهما: أجوبة على الفاسي، والوصية الكبرى، فالأول قد يكون مذكوراً في كتاب مختصر تاريخ الشيخ سيدي عبد السلام الأسمر، لمؤلفه سالم بن حمودة، وهو الذي اعتمده جامعو دليل المؤلفين، ولم تذكره مصادر أخرى، والكتاب الثاني لا أعتقد نسبته إليه، فلا يعرف في تاريخ ليبيا الثقافي مؤلف باسم الوصية الكبرى، إلا للشيخ عبد السلام الأسمر رحمه الله[12]، وله أيضاً الوصية الصغرى، وهي التي نقلها الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري في كتابه (فتح العليم)، وعنه نقلها محمد مخلوف في كتابه (مواهب الرحيم في مناقب مولانا الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم)[13] وهو اختصار لكتاب الشيخ كريم الدين البرموني، بعنوان (تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار) في مناقب سيدي

---

(9) التذكار، ص237.

(10) معجم المؤلفين، ص228/ 5.

(11) مؤرخون من ليبيا، ص295.

(12) يراجع الوصية الكبرى، للشيخ عبد السلام الأسمر الفيتوري، ط. مكتبة النجاح طرابلس ـ ليبيا ـ د.ت.

(13) مواهب الرحيم، ص255 ـ 287.

عبد السلام الأسمر[14] وربما اعتبرها البعض من مؤلفات الشيخ المترجم له، لأنه نقل الوصية الصغرى ضمن كتابه (فتح العليم)، ومن يدري فلعل له مؤلفات أخرى قد يكشف الزمن عنها.

وبهذه المناسبة نقوم بتصحيح خطأ ورد في كتاب أعلام ليبيا ودليل المؤلفين العرب الليبيين، فقد ترجم المرحوم الشيخ الطاهر الزاوي لعلمين يحملان اسماً متقارباً، وهما: عبد السلام بن صالح بن عثمان بن عز الدين بن عبد الوهاب بن عبد السلام الأسمر (ص217)، ولم يذكر تاريخ ميلاده ووفاته، ويبدو من ذكر شيوخه أنه أخذ عن علماء في المشرق والمغرب، دون ذكر مصدر المعلومات، وفي صفحة 219 ترجم لعلم اسمه: عبد السلام بن عثمان التاجوري، وهو المترجم له هنا، حيث ذكر أنه ولد بتاجوراء، وأخذ العلم بطرابلس، ولم تكن له رحلة، ونسب إليه كتاب تذييل المعيار، وكتاب فتح العليم، واعتمد في الترجمة على ما ورد في كتاب التذكار لابن غلبون، والمنهل العذب لأحمد النائب[15] والفرق بينهما في الاسم، الأول: عبد السلام بن صالح بن عثمان. . . الخ، والثاني: عبد السلام بن عثمان، وجاء دليل المؤلفين ليعتمد على هذه المعلومات، بل يحرفها ويوحد اسمهما، فترجم للأول تحت رقم 148 باسم عبد السلام بن عثمان التاجوري، ونسب إليه تذييل المعيار وفتح العليم وشرح على مختصر خليل، وترجم للثاني تحت رقم 149، باسم عبد السلام بن عثمان بن عز الدين. . . الخ، والحقيقة أن هاتين الترجمتين لشخصية واحدة، وهو عبد السلام بن عثمان بن عز الدين بن عبد الوهاب بن عبد السلام الأسمر الفيتوري.

ومنشأ الخطأ في ذلك الترجمة المحرفة التي وردت في شجرة النور الزكية تحت رقم 1243، وفيها: أبو محمد عبد السلام بن صالح بن عثمان بن عز

(14) يعتبر كتاب مواهب الرحيم الذي ألفه الشيخ محمد مخلوف اختصاراً لكتاب تنقيح روضة الأزهار الذي يعد اختصاراً لكتاب الشيخ كريم الدين البرموني، انظر فتح العلي الأكبر، ص170.

(15) أعلام ليبيا، للمرحوم الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، ص217، 219.

الدين. . . ثم ذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم، وهم علماء من المغرب وتونس ومصر، ثم قال: ألف فتح العليم في ترجمة جده عبد السلام بن سليم، لم أقف على وفاته[16]. والغريب أن صاحب شجرة النور قد ذكر اسم المترجم له صحيحاً في كتابه (مواهب الرحيم)، وقد اعتمد على كتابه (فتح العليم)، فقال سيدي عبد السلام المشتهر بالعالم ابن الشيخ الصالح سيدي عثمان، ابن الشيخ الصالح سيدي عز الدين، ابن الولي الصالح الكامل سيدي عبد الوهاب، ابن قطب الأقطاب سيدي عبد السلام بن سليم، ثم ذكر بعض شيوخه ومن ضمنهم الشيخ علي الفرجاني الذي درس على عدد كبير من الشيوخ في الغرب والشرق[17]. وعندما وضع الترجمة في شجرة النور تحولت كلمة الشيخ الصالح، إلى بن صالح، فصار الاسم: عبد السلام بن صالح، وتحول شيوخ شيخه علي الفرجاني، إلى شيوخه، فبان الأمر وكأنه شخصية أخرى، لولا ارتباطها بتأليف كتاب فتح العليم، لذا اعتبرها الشيخ الطاهر الزاوي شخصية مستقلة عن التي ورد ذكرها في التذكار والمنهل العذب، فترجم له مستقلاً عنها، وتبعه دليل المؤلفين، وذلك مرجع الخطأ، فهو شخصية واحدة فقط، وقد ضبط ذلك صاحب معجم المؤلفين فلم يترجم إلا لعلم واحد منهما وهو الصحيح فيما نقل[18].

تميزت شخصية الشيخ عبد السلام بن عثمان بالتصوف، وهو الغالب عليه فيما يظهر من الدراسات التي قام بها الأستاذ علي مصطفى المصراتي لكتابيه، (فتح العليم) و(الإشارات)، حيث استعرض مادتهما العلمية مع التحليل والتعليق، وانتقد المؤلف في بعض الآراء التي قالها، وبعض الروايات التي سردها، وأغلبها في مجال الكرامات وخوارق العادات التي نقلها في كتابيه

(16) شجرة النور الزكية ص318/ 1.

(17) مواهب الرحيم ص346.

(18) معجم المؤلفين، لم يرد به إلا مؤلف واحد باسم عبد السلام بن عثمان التاجوري الطرابلسي المالكي، ت1139هـ 1727م، له كتاب في الفتاوي سماه تذييل المعيار وفتح العليم في مناقب الشيخ عبد السلام بن سليم، ولم يذكر شخصية أخرى ولو باسم مشابه، ص228/ 5.

لبعض الأولياء ممن ترجم لهم، والتصديق بها دون إعمال الفكر، أو الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في مثل هذه الأمور، وبالمقابل أشاد به في بعض المواقف، لقيامه بتسجيل بعض الوقائع التاريخية، والترجمة لبعض الرجال من غير المتصوفة، وقد حمد له ذلك الصنيع إذ حفظ لنا جوانب مهمة من التاريخ كادت أن تغفل لولا كتابته، ومع ذلك أشار في ثنايا بحثه، وهو يقلب كتاب فتح العليم، عندما قال: وينتقل الكاتب المؤرخ إلى ضفة التشريع والفتيا، ويغلب عليه هنا جانب التحقيق في مسائل الفقه والتصوف، أو علاقة بعض التصرفات الصوفية بالأمور الفقهية، ويستند إلى كتاب المعيار للونشريسي في بعض النقاط[19]. وبذا يتضح أن كتاب (فتح العليم) على الرغم من أنه مخصص لدراسة وترجمة شخصية صوفية، وهو عبد السلام الأسمر، إلا أنه يتضمن بعض المباحث الفقهية، يستعين المؤلف فيها بأكبر مؤلف في الفتاوي، وهو كتاب المعيار الذي قام بتذييله، ومما يؤكد هذه الحقيقة، هو قيام الوزاني مؤلف كتاب (المعيار الجديد)، (1266 ـ 1342هـ) بنقل كلامه في بداية نوازل الصلاة، حيث قال: من خط بعض الأصحاب ما نصه: الحمد لله، من كتاب فتح العليم في مناقب سيدي عبد السلام بن سليم رضي الله عنه أنه كان عادته تمكين صلاة الصبح حتى يتمكن وقتها...[20] وفي ذلك دليل على أن الكتاب فيه من الفقه الجيد، وأن بعض علماء المغرب قد اعتمدوه.

وهكذا كانت حياة الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، العالم الجليل والفقيه البارع، والصوفي المتمكن، والمؤرخ المخلص لبلاده وعلمائها وشيوخها، الذين بدأ بالتحصيل العلمي عليهم، ولم تكن له رحلة، ولكنه استفاد كثيراً من الطارئين على البلاد، حيث التقى أكثر من عالم وفقيه، ومنهم من أجازه، وساهم في الحركة العلمية بتأليف أكثر من كتاب في مجال الفقه والتاريخ

---

(19) مؤرخون من ليبيا، ص293.

(20) يراجع كتاب المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب، تأليف العلامة المدرس المفتي بفاس أبي عيسى سيدي المهدي الوزاني، ت1342هـ، قابله وصححه الأستاذ عمر بن عباد، ص242/ 1، ط وزارة الأوقاف المغرب 1996ف.

والتراجم والتصوف، فكان ركناً من أركان الحركة الثقافية في عصره، وعندما حان الأجل المحتوم، انتقل إلى رحمة الله تعالى، ليلة الثلاثاء 5 شوال 1139هـ الموافق 27/ 5/ 1726[21] عليه رحمة الله تعالى، ودفن في تاجوراء.

ثانياً: كتاب تذييل المعيار

ورد اسم الكتاب بهذه الصيغة في أقدم مصدرين للتاريخ الليبي، التذكار لابن غلبون، وهو معاصر للمؤلف، والمنهل العذب لأحمد النائب، وعنهما نقلت المصادر الحديثة، ومن المؤسف أن النسخة الوحيدة المعروفة لهذا الكتاب في مكتبة الأوقاف بطرابلس هي مبتورة الأول، ولهذا لم نتمكن من التأكد من الاسم الذي ورد بها، فربما يكون ذيل المعيار بدلاً من التذييل، وهو الذي اشتهر لدى المؤلفين، وقد يكون الاسم مسجوعاً على النحو الذي أطلقه على كتابيه (فتح العليم) و(الإشارات)، والأمل في ظهور نسخة أخرى تعين على توضيح الاسم ومقدمة المؤلف، والمادة العلمية التي بدأ بها الكتاب.

غير أن المؤلف قد ربط كتابه بكتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، المعروف اختصاراً باسم المعيار، وهو من تأليف أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المتوفى في فاس سنة 914هـ، وهو من كبار العلماء في الغرب الإسلامي، ولد في غرب الجزائر حوالي عام 834هـ/ 1431م، ونشأ في تلمسان، وتلقى العلم على فقهاء المغرب الأوسط، وبعد بلوغه سن الأربعين انتقل إلى فاس، وأخذ عن بعض علمائها، ثم تولى التدريس بها، وألف مجموعة من الكتب القيمة من أشهرها كتاب المعيار[22].

يضم معيار الونشريسي مجموعة كثيرة من الفتاوي الصادرة عن علماء

---

(21) تاريخ الوفاة متفق عليه في جميع المصادر منها، التذكار ص237، معجم المؤلفين ص228/ 5، الخ...

(22) مقدمة الأستاذ الدكتور محمد حجي، لكتاب المعيار للونشريسي، ص د، الجزء الأول نشر وزارة الأوقاف بالمغرب، 1401هـ ـ 1991م.

المالكية في المسائل التي عرضت عليهم، وأغلبها إن لم نقل جميعها لحوادث وقعت بين الناس في زمن الونشريسي وقبله، وهي ليست مسائل فقهية افتراضية؛ ولهذا يطلق عليها النوازل لوقوعها فعلاً، وقد صدرت تلك التفاوي من متأخري الفقهاء ومتقدميهم من فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، من تلاميذ الإمام مالك إلى شيوخ الونشريسي وأقرانه المعاصرين، وقد اعتمد المؤلف على ما تضمه مدينة فاس من مكتبات ضخمة فيها الكثير من اجتهادات فقهاء المغرب والأندلس، أما فتاوي فقهاء المغرب الأوسط والأدنى، فقد اعتمد في نقلها على مصادر قليلة، منها نوازل البرزلي القيرواني (ت 844هـ) وكتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة للقاضي المغيلي (ت 883هـ)[23]. كما يضم الكتاب مجموعة من الأبحاث والمؤلفات والرسائل الصغيرة في مواضيع محددة، ولهذا لا نجد في معيار الونشريسي فتاوي صادرة عن فقهاء القطر الليبي، إلا من كان منهم يعيش في تونس أو الجزائر، أمثال أحمد بن نصر الداوودي (ت 402هـ)، وعبد الحميد بن أبي الدنيا الصدفي (ت 684هـ)، وقد يكون ذلك سبباً في تأليف كتاب تذييل المعيار، والاستدراك عليه، حتى يغطي النقص الوارد في معيار الونشريسي لعدم نقله للمسائل التي أفتى فيها فقهاء ليبيا في تلك الفترة، وقبل أن نحاول تقييم الكتاب ومناقشة الآراء التي قيلت في الحط منه والتقليل من شأنه، نقوم باستعراض المادة العلمية التي يضمها، ومنهج المؤلف وطريقته في تقسيم أبوابه، وذلك على النحو التالي:

ثالثاً: منهج الكتاب وموضوعاته

لا يوجد في الوقت الحالي سوى نسخة وحيدة ـ كما سلف القول ـ مكونة من مجلدين، المجلد الأول مبتور البداية، وبالتالي لم نصل إلى مقدمة المؤلف، التي عادة ما يذكر فيها اسم الكتاب والباعث على التأليف، أو الغرض منه ومنهجه في التأليف أو الطريقة التي اختارها في الكتابة، والمصادر التي

---

(23) مقدمة كتاب المعيار، المصدر السابق، ص و.

اعتمد عليها، وربما يذكر فيها أيضاً الرغبة التي تلقاها لوضعه، أو أنه قام بإهدائه إلى أحد الحكام أو العلماء، على ما جرت به عادة المؤلفين في تلك الآونة، وغير ذلك من المعلومات التي تفيد في إلقاء الضوء على الكتاب، كل ذلك غاب عنا مع ضياع المقدمة، وليس ذلك فحسب، بل يضم الجزء المبتور الفتاوي المتعلقة بالطهارة، فهي التي يبدأ بها عادة في كتب النوازل، وإلى أن يتم العثور على نسخة كاملة، نكتفي بدراسة ما وجد من الكتاب، وهو الجزء الغالب والأعم.

تبدأ النسخة الموجودة بمسائل الاستقبال، والمقصود بذلك استقبال القبلة، يليها مسائل فرائض الصلاة، ومسائل القيام، وباب جامع في الصلاة، ومسائل النقل، ومسائل سجود التلاوة، والمسائل المتعلقة بالمساجد والأئمة وصلاة الجماعة، ومسائل الاستخلاف، ومسائل قصر الصلاة، ومسائل الجمع في السفر، ومسائل الجمعة، ومسائل العيدين والاستسقاء والكسوف، ومسائل الجنائز، وفصل في كيفية تغسيل الميت، وكتاب الزكاة، ومسائل مصرف الزكاة، ومسائل زكاة الفطر، وكتاب الحج، وكتاب مسائل الذكاة، وكتاب الأطعمة والأشربة، وكتاب الأضحية والعقيقة، وكتاب مسائل الأيمان والنذور، ومسائل الجزية، وكتاب النكاح وتوابعه، ومسائل الصداق، ومسائل الجهاز، ومسائل الوليمة، ومسائل القسم للزوجات، ومسائل النشوز، وباب جامع لمسائل من الخلع وتوابعه، وكتاب الطلاق، وكتاب المفقود والغائب والمعسر بالنفقة، وكتاب النفقات، وكتاب الرضاع، وكتاب الحضانة، وكتاب البيوع، وهو آخر المجلد الأول.

أما المجلد الثاني: فيبدأ بباب جامع لمسائل البيوع، ثم مسائل السلم، ومسائل القرض، وكتاب الرهن، وكتاب التفليس، وكتاب الحجر، وكتاب الحوالة والضمان، وكتاب الشركة، وكتاب الإيداع، والمقصود به الوديعة، وكتاب العارية، وكتاب الوكالة، ومسائل في الاستلحاق، وكتاب الغصب والتعدي وكتاب الشفعة، وكتاب القسمة، وكتاب القراض، ومسائل كراء الدواب، وكتاب الجعل والكراء، وكتاب إحياء الموات، وكتاب الوقف،

وكتاب الهبة والصدقة وسائر التبرعات وهدية الثواب، وكتاب القضاء، وكتاب الشهادات، ومسائل الحيازة، وكتاب الدماء، وكتاب البغي والحرابة، وكتاب الزنى، وكتاب القذف والسرقة، وكتاب الشرب، وكتاب العتق، وكتاب التدبير، وكتاب الولاء، وكتاب الوصايا، وكتاب المواريث والفرائض، ثم كتاب الجامع لمسائل متفرقة من أبواب شتى، الباب الأول في ذكر آداب تلاوة القرآن، والباب الثاني في ترتيب السور، والباب الثالث في كيفية نزول القرآن، والباب الرابع في أخذ الصحابة القرآن، ثم نقل تأليفاً صغيراً لسيدي العربي الفاسي في شهادة اللفيف (ص216 ـ 233) وأعقب ذلك بمسائل ملتقطة من رحلة العياشي، وفي ختام هذا المجلد ذكر اسم الناسخ وهو أحمد بن محمد بن محمد بن زاوية، لصالح سيدي عبد الكريم بن أحمد العسوسي، وهو أحد قضاة مدينة طرابلس (ت 1189هـ).

يلاحظ على منهج المؤلف في جمعه مادة الكتاب قيامه بتقسيم الموضوعات إلى أبواب وكتب ومسائل وفصول، وهو لم يلتزم نهجاً واحداً، فإلى جانب الأبواب توجد أبواب جامعة، وكذلك كتب جامعة، كما أنه لم يستعمل مصطلح النوازل كما جرت به عادة المؤلفين في فقه الفتاوي وجمعها، واستعمل بدلاً منها كلمة مسائل وهي مرادفة لها، ومن قواعد التأليف قديماً أن يضع المؤلف باباً جامعاً في نهاية الكتاب يخصصه للمسائل التي لا تندرج تحت الأبواب السابقة ولكنها ضرورية لا يستغنىٰ عنها، وقد سلك المؤلف ذلك على الرغم من أنه صنف ثلاثة أبواب جامعة، فوضع في نهاية الكتاب كتاباً جامعاً لمسائل متفرقة من أبواب شتى، وخصصه لعلوم القرآن فقط، وبذلك لا يطابق العنوان الذي وضع له، وعلى غرار معيار الونشريسي نقل تأليفاً صغيرة لأحد علماء المغرب في شهادة اللفيف، وهو مما لا يستغنى عنه في كتب النوازل السابقة على تذييل المعيار، واللاحقة عليه كالمعيار الجديد للوزاني، حيث يقوم المؤلف بنقل المباحث والرسائل والتآليف الصغيرة ضمن كتابه إذا تعلقت بالموضوع الذي يعالجه، أو تعلقت بالفتوى به، ومثال ذلك ما فعله الشيخ عليش في كتابه، حيث أجاب عن سؤال وجه إليه، فنقل في إجابته كتاب الشيخ

محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب (ت 954هـ) الذي وضعه في مسائل الالتزام[24]، ثم ختم الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري الكتاب بنقل بعض المسائل التي التقطها من رحلة العياشي، ويبدو أنها من ضمن الفتاوي التي رآها صالحة لتكون في مؤلفه.

هذه نظرة عامة على المنهج الذي اتبعه مؤلف كتاب تذييل المعيار، وهي خاطفة وسريعة، ودون تعمق، نظراً لأن الكتاب ما زال مخطوطاً، ويحتاج الأمر إلى دراسة الفتاوي التي قال بها المؤلف نفسه، والتعليقات التي أوردها على الفتاوي المنقولة، حتى يمكن معرفة مدى مساهمته في فقه النوازل، ولم يتقصر عمله على الجمع والترتيب، واعتقد أن المعلومات التي ذكرت تكفي للتعريف بالكتاب وموضوعاته، وهو القصد من البحث، وإذا تم تحقيق الكتاب، وهو ما نرجوه مستقبلاً، فمثل تلك الدراسة الفقهية مطلوبة.

رابعاً: النقد الموجه للكتاب

رحم الله المؤرخ محمد بن خليل بن غلبون، وأحسن له الجزاء على ما قام به من ترجمة للشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري في كتابه (التذكار)، على الرغم من أن المؤرخ لم يكن راضياً عنه وعلى مؤلفاته، وتلك موضوعية يشكر عليها، وهي مفقودة في وقتنا الحاضر، بدأ المؤرخ الترجمة بقوله: وممن كان بها من العلماء من أهلها الشيخ عبد السلام بن عثمان... وألف كتاباً في الفتاوي سماه (التذييل) زعم أنه ذيَّل به المعيار، وجمع فيه من الغث والسمين شيئاً لم يسبق به[25]، وهذا دليل عدم رضاه على التأليف، بل يدل على التقليل من شأنه، وإن كانت العبارة تدل على وجود مسائل فقهية جيدة في كتاب تذييل المعيار، لأنه أشار إلى السمين والغث، ويفهم من مجمل عبارته أن الكتاب لا

(24) نقل الشيخ محمد عليش في كتابه فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، كتاب الإمام محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص217 ـ 374، الجزء الأول، ط دار الفكر، د.ت.

(25) التذكار، ص237.

يصلح أن يكون ذيلاً للمعيار وليس من مستواه، على الرغم من أن مؤلفه حاول جمع الكثير من فتاوي المتأخرين عن عصر الونشريسي، منها على وجه الخصوص الفتاوي الصادرة عن فقهاء طرابلس الغرب.

ويعيب المؤرخ ابن غلبون على المؤلف ميله إلى التصوف وتصديقه للكرامات المنسوبة إلى الأولياء والصالحين، وما لهم من شطحات وتأويلات تتناقض مع الشرع ولا يصدقها العقل، ووجه النقد إلى كتاب المؤلف (فتح العليم) أيضاً حيث قال: تعرض فيه لما في البلد من صالحين، واعتمد في وفاتهم وخصائصهم على أخبار عوام المتفقرة، وهذا النقد موجه إلى المنهج الذي اتبعه المؤلف، إذ يعتمد على أقوال العوام في ترجمة الأعلام الذين ذكرهم في كتابه، وأنه غير دقيق في التأكد من المعلومات التي ينقلها، ولا يستخدم العقل في روايتها مما يتنافى مع الشرع، ويكشف المؤرخ عن مآخذه على الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، وهي تتعلق بشخصه وآرائه، فيقول: وله حيل في المعاملات تدل على عدم اتقائه، وكان يميل إلى نصرة الطائفة المتفقرة المبتدعة، ويحتج لبدعهم بما لا يشك في بطلانه من له أدنى مسكة من عقل، وإياه اعتمدت الفرقة المتفقرة، حتى إنهم إن احتج عليهم بحديث أو آية عارضوا بالشيخ المذكور[26].

ينحصر النقد الذي وجهه المؤرخ ابن غلبون إلى المؤلف الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، في ثلاثة مآخذ وهي: الأخطاء المنهجية في مؤلفاته، (تذييل المعيار) و(فتح العليم) و(اختصار شرح المختصر)، وتحيزه لأهل التصوف ووقوفه معهم بإجازة الأفعال التي يقومون بها على الرغم من معارضتها للشرع، واستعمال الحيل الفقهية في مجال المعاملات، ولست أدري هل الحيل المشار إليها قد وردت في كتاب تذييل المعيار، أو من الفتاوي التي كان يصدرها للناس، وهو الأقرب ـ إن كانت التهمة صحيحة ـ لأن المؤرخ كان معاصراً للمؤلف، فربما شاهد أو سمع شيئاً من ذلك، وحبذا لو أفاض ابن

(26) التذكار، ص237.

غلبون في ذكر تلك الحيل أو الإشارة إلى الكتب الواردة فيها، ومع ذلك يبقى اتهاماً إلى أن يحقق، ولعل المصادر التاريخية تكشف لنا مستقبلاً صحة هذا الاتهام أو نفيه، فلو حققت كتبه لعرفنا المزيد من المعلومات.

ومع هذا النقد الذي وجهه ابن غلبون للمؤلف، فقد اعتبره من العلماء، يتضح ذلك من العبارة التي بدأ بها ترجمته، كما أنه نفى عنه ما يفعله عوام المتصوفة من أفعال تخالف الشرع، بل وصفه بأنه منسوب للعلم ومشتهر بالعدالة، جاء ذلك صريحاً في المناقشة التي دارت بين المؤرخ وتلميذ الشيخ عبد السلام، وهو الشيخ محمد النعاس، وقد حرص المؤرخ أن يذكرها بتفاصيلها في كتابه (التذكار)[27]. ويبدو لي من ذلك كله أن الخلاف بين المؤرخ والمؤلف يدور حول المنهج والقيمة العلمية لمؤلفات الشيخ عبد السلام، وهذا الخلاف يغذيه ويزيد من حدته الجفاء المعروف بين الفقهاء والمتصوفة، الذي قد يصل أحياناً إلى درجة العداء، وهو معروف في تاريخ الثقافة الإسلامية، ومنشأ ذلك أن المسلم يسعى دائماً إلى الثواب، وكل حسب عمله في الدنيا، هناك من يقف عند التكاليف الشرعية المفروضة فلا يزيد عليها، وهناك من يرغب في المزيد بالتقرب إلى الله تعالى، فاستعمل الأولون العقل ووقفوا عند حدود الأحكام الشرعية، واستعمل الآخرون القلب ومشاعره في الوصول إلى الله تعالى، فالطريق الأول سلكه الفقهاء، والثاني سلكه المتصوفة، ومن هنا نشأ الجفاء بينهم، وفي تاريخ ليبيا الثقافي وقائع عديدة أشرت إلى طرف منها في دراسات سابقة[28]. وقد يفسر بعض الناس ذلك الخلاف بين المؤرخ والمؤلف إلى المعاصرة التي تقتضي المنافرة، وهو مستبعد في هذه الحالة، بدليل قيام المؤرخ بالترجمة لحياة المؤلف وذكر مؤلفاته ونقده لها ولآرائه ومسلكه الصوفي، فلو حصل التنافر الشديد لغض الطرف عنه ولم يذكره في كتابه، أو لما أدلى فيه بشهادة حسنة.

يلاحظ أن بعض الباحثين ممن تناولوا ملاحظات ابن غلبون على

---

(27) التذكار، ص239.

(28) مقدمة كتاب حاوي العقول، لكاتب البحث.

المؤلف، قد اختلفت مواقفهم، فالمرحوم الشيخ الطاهر أحمد الزاوي توقف عن الخوض في ذلك، ونقل كلام أحمد النائب الذي أشاد بالمؤلف، ونعته بعدة أوصاف حميدة، ووصف كتاب تذييل المعيار بأنه من التصانيف المفيدة، ثم نقل كلام ابن غلبون المشار إليه، وعقب على ذلك قائلاً: وكلام ابن غلبون صريح في التعريض بالشيخ عبد السلام بأنه غير أمين على العلم، صريح في أنه يناصر المبتدعة حتى أصبح حجة لهم فيما يبتدعونه، وصريح في أنه يحتال في المعاملات، ونقلت كلام كل منهما ليختار القارىء لنفسه ما يحلو[29]. ولعل هذا التعليق المختصر والدقيق يشير بطرف خفي إلى ميله للنقد الموجه للمؤلف، ولكنه لم يجزم بذلك.

أما الأستاذ على مصطفى المصراتي الذي قام بدراسة كتابين من كتب الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، وهما: (كتاب الإشارات)، و(كتاب فتح العليم)، ومجالهما التراجم والسير الذاتية، فقد انتقد المؤلف كثيراً، وخاصة في مجال الكرامات حيث يقول: وعندما تقرأ مستعرضاً ما شحن به كتابه هذا من ذكر خوارق العادات والأمور العجاب يستغرقك الاستغراب، وترفض هذا لمنافاة الكثير منه لنصوص الشرع وروح التشريع والمنطق التشريعي، وتؤكد صدق موقف العالم الناقد، والمؤرخ الحصيف المتحرر ابن غلبون عندما تصارع مع النعاس التاجوري وأمثال هؤلاء، ودفاعه عن روح الشرع ومنطق التشريع[30]، ولكنه ـ أي الأستاذ المصراتي ـ في مواطن أخرى ينصف المؤلف ويشيد بجهده، وخاصة ما قام به من ذكر لحقائق تاريخية مفيدة، وإنصافه لبعض الأعيان من غير المتصوفة، بالكتابة عنهم والتأريخ لحياتهم، ولا ينكر الفائدة من هذه المؤلفات، ومن خلال دراسته للكتابين استخلص عدة معلومات مفيدة تغطي نقصاً في مصادر أخرى، أو تؤكد ما ورد بها، وخاصة في مجال تراجم الأعلام من فقهاء وعلماء وحكام، على الرغم من اختلاطها بروايات قد لا يصدقها العقل، وقد أشار الأستاذ المذكور إلى ذلك عندما قال: والدارس

---

(29) أعلام ليبيا، ص220.

(30) مؤرخون من ليبيا، ص285.

لكتاب فتح العليم، يلحظ أن الفوائد التاريخية والحقائق الاجتماعية، ونقاط السير والمناقب يكتنف كل ذلك، أكوام مهولة من الأساطير والخرافات والمبالغات والمرويات التي لا يمكن أن تقبل على علاتها[31].

وفي شهادته إشارة واضحة إلى وجود فوائد وحقائق تعود بالنفع على الباحثين في تاريخ الحركة الثقافية في ليبيا، ومعلومات تاريخية قيمة تكشف بعض الأمور التي تغيب في مصادر أخرى، وتلك الفوائد يمكن انتشالها من هذا الكم الهائل من المرويات التي تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، أو التي لا يقبلها العقل، فالأمر يحتاج إلى غربلة، ولعل أجمل وصف لهذا النوع من التراث الصوفي، ما عبر عنه الأستاذ أحمد أمين عندما قال «فقد غرقت فيه حبات الدر في بحار من الكرامات والمعجزات»[32].

ذلك فيما يخص كتابيه: فتح العليم والإشارات، أما فيما يتعلق بكتاب تذييل المعيار، فهو كتاب فقه ولا علاقة له بالتصوف، ولا يُستغرب أن يوجد فيه بعض الإشارات أو الدلالات الصوفية، وقد جمع المؤلف في هذا الكتاب عدة فتاوى صادرة عن فقهاء المغرب العربي، مما وصل إلى علمه، أو تحصّل عليه ولا نحاسبه على عدم الشمول وهو لم يرحل عن طرابلس الغرب، ويلاحظ أن بعض الفتاوى والمباحث التي نقلها قام بجمعها بعض المؤلفين الآخرين في مؤلفاتهم أو أشاروا إليها، وفي ذلك دليل على صحتها وقوة أحكامها، ولكن الفتاوى التي صدرها فقهاء ليبيا، فيعود إليه الفضل في جمعها، ولولاه لضاعت هذه الآثار الفقهية، والتي تدل على وجود حركة فقهية في القطر الليبي آنذاك، فقد نقل مسائل أفتى فيها الشيخ محمد الصالح الحضيري، ولعله الأوجلي فله كتاب في الفتاوى، وهو معاصر للمؤلف[33]، والفقيه محمد بن مساهل الطرابلسي، والشيخ محمد بن أحمد الإمام، والشيخ أحمد بن محمد القصري،

---

(31) مؤرخون من ليبيا، ص290.

(32) ظهر الإسلام، الأستاذ أحمد أمين ص172/ 4.

(33) له كتاب السدير الفاتح المنتخب، وهو في الفتاوي، حققه الأستاذ محمد بشير سويسي، نشر مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1998م.

والفقيه عبد اللطيف بن أبي النور، ناظر زاوية مولاي محمد في طرابلس، وهذه حصيلة تصفح أولى للكتاب فقد يوجد غيرهم، وبذلك أدى خدمة جليلة لا يستهان بها، ونحن بحاجة إلى معرفة التاريخ الثقافي في كل المجالات، وبالدرجة الأولى الإجتهاد الفقهي ومدى ارتباطه بالمدارس الفقهية في العالم الإسلامي.

أما ملاحظة ابن غلبون المتعلقة بقيام المؤلف بجمع الغث والسمين في كتابه، فكل المؤلفات التي تعتمد على جمع المادة العلمية، مثل كتب الفتاوى والنوازل، تتعرض لهذا النوع من النقد، فقد حدث ذلك للونشريسي من المعيار، حيث وجه له الفقهاء المتأخرون نقداً مفاده: اشتمال المعيار على فتاوى ضعيفة دالة على تصور باع أصحابه[34] ومع ذلك حظي كتابه بمكانة خاصة في فقه النوازل لدى العلماء، ويقع كثيراً الاستدلال به لاشتماله على مجموعة كبيرة من المسائل وأجوبتها، وبعض الأبحاث المفيدة قام بجمعها من فقهاء عصره، وعصر من سبقه في المغرب والأندلس وإفريقية.

لذلك، حاول الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري أن يحذو حذوه، ويقوم بجمع فتاوى المتأخرين من فقهاء المغرب العربي، ويضم إليها بعض المباحث الفقهية. ومن الطبيعي أن يضيف إليها اجتهاده الشخصي، واجتهاد معاصريه من فقهاء طرابلس الغرب، ويجعل من ذلك كله ذيلاً لكتاب المعيار، يستدرك فيه ما يغطي الفترة الزمنية من وفاة الونشريسي (914هـ) إلى عصر المؤلف القرن الحادي عشر وأوائل الثاني عشر الهجري، وهذا العمل لا يمكن أن يكون عديم الفائدة. وعندما استعرضنا أبواب الكتاب ومباحثه، وجدنا تغطيته لكل جوانب الفقه من عبادات ومعاملات وميراث وأحكام الحدود وعلوم القرآن، وفي ذلك كله مسائل تعبر عن اجتهادات أصحابها، وارتباط الفقه في ليبيا بالقضايا الفقهية التي تثار في دول المغرب العربي، وهو صاحب المبادرة

(34) مقدمة كتاب المعيار، ص ح.

الثانية بعد الونشريسي الذي حاول جمع اجتهادات الغرب الإسلامي في مجال الفتوى، يليها المحاولة الثالثة للشيخ الوزاني في منتصف القرن الرابع عشر الهجري حيث ألف كتاب (المعيار الجديد)، لذا يجب علينا أن نحمد عمله ونكبر فيه الجهد المبذول والمحاولة الجادة والمفيدة في جميع المجالات، والروح العلمية التي جعلته يواكب الحركة الفكرية في قضايا الفقه واجتهاداته.

ويبدو لي أن الشيخ ابن غلبون المؤرخ، هو فقيه متمكن دون شك، وله رحلة إلى الأزهر الشريف، حيث نال قسطاً وافراً من العلم، ثم عاد إلى وطنه، يدلنا على ذلك القضايا الفقهية التي أثارها خلال كتابه الوحيد (التذكار). فهو لم يؤلف غيره فيما نعلم[35]. وليته ساهم في مجال الفقه والأحكام الشرعية، ولعل الأيام تكشف لنا عن شيء من ذلك، ومع ذلك فهو من المنتقدين لمن تصدوا للتأليف، فلم يقتصر على نقد مؤلف ذيل المعيار، بل انتقد الشيخ أبا الحسن علي عبد الصادق، وهو من معاصريه، ومن كبار العلماء، له مؤلفات عديدة ما زالت مخطوطة حتى الآن، ونسخها موجودة في المغرب والمشرق[36]. قال عنه ابن غلبون في ترجمته: كان ـ رحمه الله تعالى ـ يميل لجمع المسائل دون تحرير، فكلمته في ذلك، فقال: قصدي حفظ الدين ونقل أقاويل العلماء، فالله تعالى يتقبل عمله ويحسن ثوابه[37]. وفحوى النقد الموجه لابن عبد الصادق هو نقله بعض المسائل الفقهية وأدراجها في مؤلفاته دون التأكد من موافقتها للمشهور من المذهب، أو لما جرى به العمل، أو عدم استنادها على الأقوال الصحيحة،

---

(35) حقق الأستاذ الدكتور السائح علي حسين نسبة بعض الكتب إلى الشيخ محمد بن خليل بن غلبون مؤلف كتاب التذكار، واتضح له أنه لم يؤلف غيره، وما نسب إليه هو لحفيده الذي يحمل اسم محمد بن خليل بن محمد بن غلبون، انظر التحفة في علم المواريث، تحقيق الأستاذ المذكور، نشر كلية الدعوة الإسلامية 1990م.

(36) وقفت على نسختين من كتابه شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، في الخزانة الصبيحية بمدينة سلا بالمغرب، تحت رقم 351، 24، وذكر المرحوم الشيخ الطاهر الزاوي أنه وقف على نسخة مخطوطة من هذا الشرح في المدينة المنورة، التذكار، هامش رقم (1) ص247.

(37) التذكار، ص248.

فرد عليه الشيخ المنتقد بأن القصد من جمع المسائل هو حفظ أقوال العلماء ولو كانت ضعيفة أو لا تستند على المشهور من المذهب، وفي ذلك حفظ للدين، فالمسائل الشرعية فيها أقوال كثيرة تدل على اجتهاد الفقهاء، والفقيه الجيد هو الذي يشير إلى أقوال الفقهاء ثم يرجح منها ما يشاء، أو يترك للقارئ أن يختار منها ما قوي دليله أو كثر قائله، وما عسى ابن غلبون أن يقول عن المؤلفات الطويلة في فقه الإمام مالك، كالذخيرة للقرافي، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد، وقد جمعا فيهما كل أقوال من سبقهما من الفقهاء، لذلك جاءت في مجلدات ضخمة.

وما دمنا في الحديث عن كتاب تذييل المعيار، فلا بُدَّ أن نشير إلى تجربة لاحقة عليه قام بها أحد علماء المغرب، وهو الشيخ العلامة أبو عيسى محمد المهدي الوزاني، الذي ولد بوزان سنة 1266هـ ـ 1850م حيث ألف كتاباً جمع فيه فتاوي المتأخرين من علماء المغرب العربي، اقتفى فيه أثر الونشريسي، وأطلق عليه (المعيار الجديد)، وكان أكثر جمعاً للمادة العلمية، إذ بلغت مجلداته أحد عشر في طبعته الحجرية الصادرة سنة 1329هـ ـ 1911م، وأعادت وزارة الأوقاف طباعته من جديد، والجدير بالذكر أن الوزاني نقل عدة مسائل أفتى فيها فقهاء ليبيا، وضمنها في كتابه، منهم الشيخ محمد كامل بن مصطفى نقل من كتابه (الفتاوي الكاملية في الحوادث الطرابلسية)، وأبو الحسن علي بن عبد الصادق عن كتابه (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)، كما نقل عن الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، ولكن عن كتابه (فتح العليم)[38]. ويبدو أن الوزاني لم يطلع على كتاب (تذييل المعيار)، على الرغم من رحلته من فاس إلى تونس سنة 1323هـ ـ 1904م، ويخيل إليَّ أنه لو اطلع عليه لنقل منه ما وافق منهجه الذي سار عليه في المعيار الجديد، ونقل الوزاني عن التاجوري وابن عبد الصادق، دليل على مكانتهما الفقهية، وهما من انتقدهما

---

(38) المعيار الجديد للوزاني، ص76/ 3، ص189/ 21 ص242/ 1، وانظر البحث الذي قمت بإعداده بعنوان «إطلالة على كتاب المعيار الجديد للوزاني في طبعته الجديدة» معد للنشر في مجلة دعوة الحق بالمغرب الشقيق.

ابن غلبون في مؤلفاتهما، ولكن نظرة البعيد غير نظرة القريب، وعين المعاصر غير عين المتأخر، وكم من مكثر في التأليف محسود، ومن مقل كثير الكلام بلا فعل، ولله في خلقه شؤون.

ونختم هذه الإطلالة السريعة على كتاب تذييل المعيار، لمؤلفه الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، بعد استعراض أبوابه ومسائله، والموضوعات الفقهية التي تضمنها، والتي اعتمدت فيها على تصفح الكتاب دون قراءة تدقيق، ولكنها ـ فيما أحسب ـ كافية لإلقاء الضوء على هذا الكتاب المخصص لفقه النوازل، ساهم به المؤلف في جمع بعض اجتهادات الفقهاء ومتابعتهم قضايا عصرهم، من خلال الفتاوى التي أصدورها، وقد طرحت النقد الذي وجه للمؤلف على بساط البحث في محاولة لفهمه، ومعرفة مدى تأثيره على قيمة الكتاب العلمية والتاريخية، والذي ظهر لي أن النقد الذي أبداه ابن غلبون المؤرخ للكتاب لا يقلل من أهميته العلمية، ولا من فائدته العملية، وإذا وجدت في بعض مسائله ضعفاً في أقوال الفقهاء، فذلك لا يجعل منه عديم الفائدة، وبمرور مدة قرن ونصف على تأليف الكتاب ازدادت أهميته من الناحية التاريخية إضافة إلى فوائده الفقهية، ومساهمة المؤلف ـ ولو جزئياً ـ في جمع فتاوى الفقهاء خلال الفترة الواقعة بين القرن العاشر الهجري إلى منتصف القرن الثالث عشر، هي محاولة جادة وفق فيها المؤلف، إلى حد كبير، بالنظر إلى الفترة التي عاشها المؤلف، والظروف المحيطة به، وأهمها القلاقل التي عاشتها البلاد، وضعف الدولة، وعدم تشجيع العلم والعلماء، وجدير بهذا الكتاب أن يحقق ويدرس وينشر لاستخلاص فوائده، ومعرفة ذخائره من أقوال وأحكام شرعية، وربما وقائع تاريخية، ورحم الله المؤلف والمؤرخ، وغفر لهما، وأسكنهما فسيح جناته.



جسمانية النفس عند ابن حزم

يبدو لي أنه من المفيد الإشارة إلى بعض الملاحظات قبل الشروع ببيان تفاصيل هذا الموضوع.

1 ـ لن أتطرق إلى المعاني الاشتقاقية لكلمتي النفس والروح، أو معانيهما في الأديان وفي نظريات بعض الفلاسفة الذين سبقوا ابن حزم، اعتقاداً مني بأن ما كتب في هذا الموضوع استوفى القصد، وأن ما سوف أكتبه لن يكون أكثر من تكرار لما كتب، فقد أوضح «مكدونالد» المعاني المختلفة التي تواردت على كلمتي النفس والروح في دائرة المعارف الإسلامية في

الفصل المعقود لكلمة «نفس» فضلاً عما ذكره محمود قاسم في كتابه «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام»، وإبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه ـ الجزء الأول»، ومحمود فهمي زيدان «في النفس والجسد»، وغيرها من الكتب والبحوث التي لا يتسع المجال لذكرها هنا.

2 ـ لا بد من الإشارة إلى أن ابن حزم لا يفرق بين النفس والروح، فالنفس والروح عنده اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد، فهو يقول من زعم بأن الروح غير النفس فقد زعم بأنهما شيئان، وقال ما لا برهان له بصحته»[1].

ويقول أيضاً: «. . . ولم يختلف مسلمان في أن للإنسان نفساً وهي الروح مع الجسد، فلو كانا اثنين لكان المعذب عند الموت اثنين وهذا لا يقوله أحد»[2]. وقد يقع الروح على غير هذا. فجبريل عليه السلام الروح الأمين والقرآن روح من عند الله[3].

وبعد هذه الملاحظات انتقل إلى موضوع الجسمانية.

يقول ابن حزم: «إن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء، اطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه. . . وهي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية، هذه خواصها وحدودها التي بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل»[4].

أي النفس عنده جسم، وإن قوله: إنها جسم علوي فلكي، يرجع إلى

---

(1) ابن حزم: المحلى، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتب التجاري، ج1 ص5، والفصل في الملل والأهواء والنحل ـ (خمسة أجزاء في مجلدين)، دار الندوة الجديدة، أوفست، د.ت، ج5 ص74 ـ 92.

(2) ابن حزم: رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين «ضمن رسائل ابن حزم، ج3، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، 1981، ص221 ـ 222.

(3) ابن حزم: الفصل ج5، ص92.

(4) ابن حزم: الفصل ج5، ص79.

اعتقاده بأن الأنفس خلقت جملة واحدة في (العالم العلوي أو عالم الابتداء كما يسميه)، ومن ثم ترسل إلى عالمنا الأرضي (عالم الابتلاء) لترتبط بالأجساد، ويريد بقوله إنها أخف من الهواء، أي إنها في جسميتها شبيهة بالهواء بل أخف. فإذا كان الهواء أخف وألطف الأجسام، فإن النفس أخف وألطف من الهواء. وإنها أطلب للعلو باعتبار أن مصدرها هو العالم العلوي، فهي تواقه إلى عالمها، ويقول إنها تخفف الجسد اعتقاداً منه بأن الأجسام التي تتحرك بطبعها علواً، إذا أضيفت إلى جسم ثقيل خففته، فهو يقول «فإنك لو نفخت زقاً من جلد ثور أو جلد بعير.. حتى يمتلىء هواء ثم وزنته فإنك لا تجد على وزنه زيادة على مقدار وزنه لو كان فارغاً أصلاً»[5]. والنفس عاقلة مميزة، والعقل عرض من أعراضها، وهي حية والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً[6].

هذا هو رأي ابن حزم في خواص النفس وحدودها، التي تميزت بها من بقية الأجسام المركبة، وما لها من أعراض خاصة بها.

من خلال القراءة الأولى لهذه الأفكار يمكن أن نستنتج، أن ابن حزم يعتقد بأن النفس جسم لطيف كما قال بذلك إبراهيم بن سيار النظام وبعض المتكلمين[7].

لكن لابن حزم آراء أخرى في هذا الصدد، يظهر لنا من خلالها أنه ليس من السهولة البتُّ في هذا الموضوع.

يقول ابن حزم: «النفس جسم طويل عريض عميق، ذات سطح وخط

---

(5) ابن حزم: المصدر نفسه وقارن مع مقتطفات من محاورات أفلاطون «طيماوس، فيدون «ضمن أفلاطون في الإسلام، نصوص حققها د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1882م، ص249، وأثولوجيا أرسطو، ضمن «أفلوطين عند العرب» تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص48.

(6) آراء ابن حزم في العقل والحياة سوف نتعرفها لاحقاً.

(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، 1985م، ج2، ص27 ـ 28 والشهرستاني: الملل والنحل في ذيل الفصل، ج1، ص69 ـ 70.

وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها، ذات مكان وزمان؛ لأن هذه خواص الجسم ولا بد. . .»[8].

فإن هذا الكلام قد يوحي بأن ابن حزم ينظر للنفس على أنها جسم «كجوهر مادي» وإن مصداقية هذا الاحتمال يمكن أن تتحدد لنا من خلال مقارنة آراء ابن حزم المتعلقة بجسمية النفس مع الخواص الأساسية للجسم. إن الخواص الأساسية للجسم تتمثل في أنه شيء ممتد في المكان، ويقبل القياس والقسمة إلى أجزاء، ويقبل الملاحظة الحسية والوزن[9].

فإذا كان الجسم شيئاً ممتداً وله أبعاد في المكان ويتخذ شكلاً معيناً، فإن هذا المعنى نجده عند ابن حزم من خلال قوله: «النفس جسم طويل عريض عميق، ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها». . . وإذا كان الجسم يقبل القياس فإنه عند ابن حزم يقبل القياس أيضاً، إذا ما عرفنا أن الأجسام عنده هي أجرام،وأن الكمية حسب تصوره، تقع على الجرم، فهو يقول: «إن كل جرم في العالم له مساحة أبداً معدوده بالميل أو بالذراع أو بالشبر أو الإصبع أو ما أشبه ذلك»[10]. . . ولما كانت النفس عنده جسماً فإنها تقبل القياس أيضاً، وخاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار قوله: «. . .لها طول وعرض. . . وسطح وخط وشكل ومساحة» ومن خواص الجسم أنه يقبل القسمة إلى أجزاء، وإن كل جسم عند ابن حزم يحتمل الانقسام والتجزُّؤ[11]. فهو يقول: «إن خاصة الجسم احتمال التجزّؤ، والنفس محتمله للتجزّؤ لأنها جسم من الأجسام»[12]. لكن الجسم يقبل الملاحظة الحسية، إلا أن ابن حزم يذهب إلى أن النفس جسم غير قابل للملاحظة الحسية، لأن الأجسام حسب

---

(8) ابن حزم: الفصل، ج5 ص81، ج5 ص74.

(9) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص27 ـ 28.

(10) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، بيروت، د.ت، ص46 وأيضاً الفصل، ج5 ص93.

(11) ابن حزم: الفصل، ج5، ص93.

(12) ابن حزم: افصل، ج5 ص82.

تصوره، أنواع منها ما يدرك بالحواس، ومنها ما لا يدرك بالحواس، فإن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، وهذا كما يقول ابن حزم، هو حكم النفس، وما دون النفس فأكثره محسوس للنفس، فالنفس حساسة لا محسوسة، وإنما تعرف بآثارها وبالبراهين العقلية، وسائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة، ولا بد من حساس لهذه المحسوسات. ولا حساس لها غير النفس، وهي التي تعلم نفسها وغيرها[13]. أما مسألة اتصاف الجسم بالوزن والثقل، فإن هذه الخاصية لا يمكن استنتاجها على ما أرى، إلا من خلال قول ابن حزم «النفس خفيفة بل إنها أخف من الهواء» وهذا احتمال ضعيف.

يظهر لنا من خلال هذه المقارنة أن هناك نقاط تشابه بين مفهوم النفس عند ابن حزم بوصفها جسماً، وخواص الجسم بوصفه جوهراً مادياً، إلا أن نقاط التشابه هذه ليست كافية للاستنتاج بأن ابن حزم ينظر للنفس أنها جوهر مادي. ولا يعود ذلك إلى نواحي الاختلاف التي أشرت إليها فقط، وإنما يعود أيضاً إلى مراجعة أفكار ابن حزم بصورة عامة، التي لو تفحصنا لظهر لنا الكثير مما يفند هذا الاستنتاج. أذكر على سبيل المثال ما يأتي:

1 ـ إن ابن حزم مفكر مسلم يؤمن بالمضامين الفكرية للآيات القرآنية، وعلى الرغم من تعرفه بعض المفاهيم والمبادىء الفلسفية، إلا أنه حاول أن يوفق بينها وبين تلك المضامين. فهو بلا شك يؤمن بمسألة «قل الروح من أمر ربي.. ونفخت فيه من روحي» وهذا ما قد يفرض القول بالروحانية والتجرد وليس بالمادية والجوهر المادي.

2 ـ إنه يعتقد بأن الله تعالى خلق الأنفس جملة واحدة في العالم العلوي وأَرسلها إلى العالم الأرضي لترتبط بالأجساد (بالنفخ) الذي أشرت إليه. أي إن يقول بهبوط النفس من عالم آخر هو «العالم العلوي»، الذي يصفه بأنه عالم صافٍ خفيف، أصل عنصر النفس الرفيع، وجوهرها الجوهر

(13) ابن حزم: الفصل، ج5، ص80 يذكر ابن حزم في موضوع آخر أن النفس تعرف غيرها وتجهل ذاتها، انظر رسالته «في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها» ضمن رسائل ابن حزم، ج1 تحقيق إحسان عباس، ص443.

الصعاد المعتدل[14]. والنفس في العالم الأدنى تغمرها الحجب، وتلحقها الأعراض، وتحيط بها الطبائع الأرضية، وتستر كثيراً من صفاتها[15]. فهو يقول: وهي (يقصد النفس) إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصَحّ علماً كما كانت قبل حلولها في الجسد[16].

إن هذا الوصف للعالم العلوي لا يدع مجالاً للاعتقاد بوجود أي جانب مادي فيه. وإن القول بأن النفس هبطت من عالم آخر يتناسب معه الاعتقاد بأن النفس جوهر روحي مجرد أكثر من الاعتقاد بجسمية النفس وماديتها. فهذا أفلاطون على سبيل المثال، يرى أن النفس جوهر روحي[17]، هبطت من العالم العلوي[18]. وإن المفكرين المسيحيين يعجبهم من أفكار أفلاطون، كما يذكر يوسف كرم قوله، بعالم معقول فوق العالم المحسوس، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة للعودة إليه[19]. وهذا ابن سينا مفكر مسلم، يقول: النفس جوهر روحاني، بل نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنساني، وإلى هذا المعنى أشير في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[20] فالتسوية هي جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: (من روحي) إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني[21].

---

(14) ابن حزم: طوق الحمامة، تحقيق صلاح الدين القاسمي، 1985، ص49 ـ 50.

(15) المصدر نفسه، ص81 ـ 82.

(16) ابن حزم: الفصل، ج5 ص87.

(17) فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، ضمن كتاب «أرسطو في النفس» تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. 1954. ص157.

(18) أثولوجيا أرسطو: ضمن أفلوطين عند العرب، تحقيق بدوي، ص23، ويوسف كرم: الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، ص88.

(19) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، ص254.

(20) سورة الحجر: الآية: 29.

(21) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952 ص184.

إن كلام ابن سينا هذا أقرب إلى مفكر مسلم مثل ابن حزم وأبعد عن الاستنتاج، من أنه ينظر للنفس أنها جوهر مادي يشغل حيزاً ويتميز بالثقل والامتداد.

3 ـ إن قول ابن حزم «فالنفس حساسة لا محسوسة، وإنما تعرف بآثارها وبالبراهين العقلية، وسائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة. . . وهي تعلم نفسها وغيرها»[22]. يوحي بروحانية النفس وتجردها، فإن قوله: إنها تعلم نفسها، يعني أنها تنعكس على ذاتها، وإن الانعكاس على الذات لا يتسنى إلا للموجود المستقل عن المادة، فالجسم، كما يقول أرسطو: «كيف يدرك الجسم وهو جسم»[23] ويذكر في أثولوجيا أرسطو: أن النفس لو كانت جرماً لما أمكنها أن تعلم نفسها، فإن الجرم لا يرجع إلى ذاته ولا يدرك ذاته[24]. يقول ابن حزم: إن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلى منه، بل يعود إلى ما هو مستقل عن الجسد في الأفعال العقلية والإرادة ومن ثم في الوجود، وهو المسمى في اللغة نفساً وروحاً[25].

4 ـ إن القول بروحانية النفس وتجردها وكونها جوهراً مستقلاً، يجعل تفسير مسألة «خلود النفس» أكثر وضوحاً من القول بجسميتها.

5 ـ إن الكلام المشار إليه في الفقرات السابقة «1، 2، 3، 4»، يمكن أن يكون عاملاً مساعداً في الاستنتاج، أن ابن حزم يعتقد بأن النفس جوهر روحي مجرد، وأن المسألة لا تتعدى الاختلاف اللفظي حول مضمون واحد. خاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار قول المستشرق «أتوبر يتزل»: إن لفظ الجوهر أقل شأناً واستعمالاً عند متكلمي الإسلام من لفظ الجسم الذي يعتبر في كثير من الأحيان مرادفاً له[26]، فضلاً عن قول ابن حزم: الجوهر

---

(22) ابن حزم: الفصل، ج5. ص80.

(23) أرسطو: في النفس، تحقيق بدوي. 1954، ص16.

(24) أثولوجيا أرسطو: ص222 ـ 223.

(25) ابن حزم: المحلى، ج1 ص5.

(26) أتوبر يتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة 1946، ص138.

جسم والجسم جوهر[27]. لكن ما يفند هذا الاستنتاج وينقضه هو تعريف ابن حزم الجسم من جهة، وبراهينه على جسمية النفس من جهة أخرى.

ينظر ابن حزم للجسم أنه: كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق[28]، أو هو القائم بنفسه الشاغل لمكانه[29]. ويجمع هذين التعريفين في قوله: «إن الأجسام هي كل ما كان طويلاً عريضاً عميقاً شاغلاً لمكان، وإن كل ما عداه من لون أو حركة أو مذاق أو طيب أو محبة فعرض»[30].

والجوهر عنده جسم والجسم جوهر، لكنه ينتقد من يسمي النفس جوهراً[31].

إن كل ما تقدم ذكره يعني أننا لا يمكن أن نقول إن ابن حزم ينظر للنفس أنها جسم بوصفه جوهراً مادياً، ولا يمكن القول أيضاً إنه ينظر للنفس أنها جوهر روحي. وفي الحالة هذه لا يبقى أمامنا إلا العودة للاستنتاج الذي أشرت إليه في بداية البحث، والذي يتمثل في أنه ينظر للنفس أنها جسم لطيف.

النفس جسم لطيف

إن القول بأن النفس جوهر روحي هو أقرب إلى مفكر مسلم مثل ابن حزم منه إلى القول بجسميتها، وذلك للأسباب التي أشرت إليها قبل قليل، والتي يمكن أن أجملها بما يأتي:

1 ـ إن القول بروحانية النفس وتجردها يتناسب مع الاعتقاد بخلود النفس.

2 ـ اعتقاده بهبوط النفس من عالم آخر.

3 ـ اعتقاده بأنها عاقلة مميزة حية، مصرفة للجسد، ولها أعراضها الخاصة بها

---

(27) ابن حزم: الفصل، ج5 ص89 وقارن الأشعري: مقالات، ج2 ص8.
(28) ابن حزم: التقريب، ص27، والفصل، ج5 ص58.
(29) ابن حزم: الفصل، ج5 ص67.
(30) المصدر نفسه، ص66.
(31) المصدر نفسه، ص69 ـ 70.

كالفضائل والرذائل، وأنها غير قابلة للملاحظة الحسية، وتعرف نفسها وغيرها، ولا تعرف إلا بآثارها والبراهين العقلية.

يبدو لي من خلال ذلك أنه لا بد من وجود أسباب معينة وراء تأكيد ابن حزم على جسمية النفس.

وهذه الأسباب حسب تصوري هي:

أولاً: ظاهرية ابن حزم

الظاهرية مذهب فقهي يقوم أساساً على الالتزام الحرفي بنصوص الآيات والأحاديث، والابتعاد عن التأويل والقياس والتقليد، وتمشياً مع هذا الاعتقاد فإنه وجد أن القول بأن النفس جسم يتفق مع ما ورد في القرآن من إثبات صفات النفس وأفعالها، من الحركة والصعود والنزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والآلام، وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فهو يقول: وأما من ذهب إلى أن النفس ليست جسماً ممن ينتمي إلى الإسلام بزعمه فقول يبطل بالقرآن والسنة وإجماع الأمة[32]. فأما القرآن فإن الله عز وجل قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[33]. وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[34] هذا يعني أن الأنفس منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحاً ويكون مسروراً، قبل يوم القيامة، ولا شك في أن أجساد آل فرعون وأجساد المقتولين في سبيل الله قد تقطعت أوصالها، فصح أن الأنفس منقولة من مكان إلى مكان، وصح أنها تنتقل في الأماكن قائمة بنفسها وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر[35].

وأما من السنن فقول الرسول ﷺ: إن أرواح الشهداء في حواصل طير

(32) ابن حزم: الفصل، ج5، ص91.

(33) سورة غافر: الآية: 46.

(34) سورة آل عمران: الآية: 169.

(35) ابن حزم: الفصل، ج5، ص91.

خضر في الجنة. وقوله ﷺ: إن نفس المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء وفعل بها كذا، فصح أنها معذبة ومنعمة ومنقولة، وهذه صفة الأجسام[36].

ثانياً: تبرير الصلة بين النفس والجسد

تعتبر مشكلة العلاقة بين النفس والجسد في الإنسان من المشكلات الفلسفية العسيرة الحل، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الحلول التي تقدم بها الفلاسفة والمفكرون، على مر العصور، وما واجهته هذه الحلول من اعتراضات عديدة، ولما كان ابن حزم ثنائياً يقول بالنفس والجسد، كان عليه أن يفسر أو يوضح طبيعة هذه العلاقة بينهما، ولما وجد أنه من الصعوبة تفسير العلاقة بين ما هو غير مادي (كالنفس) وما هو مادي «كالجسد» ذهب إلى القول «بالجسم اللطيف» من خلال محاولة توفيقية بين ما اطلع عليه من أفكار فلسفية، سواء أكانت يونانية أم إسلامية، وبين أفكاره الدينية المستمدة من القرآن، وما يؤيد هذا الاستنتاج هو أن بعض الثنائيين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين مالوا «حسب علمي» إلى ذلك أو ما يشبهه للتخلص من هذا الإشكال. فهذا ابن سينا على الرغم من أن النفس عنده جوهر روحي مجرد، إلا أنه من خلال تفسيره للعلاقة بين النفس والجسد مال إلى نوع من الجسمية، يقول ابن سينا: «. . . فنقول أولاً إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، وإن ذلك الجسم هو الروح. . فإذا كانت النفس واحدة، فيجب أن يكون لها أول تعلُّق بالبدن ومن هنا تدبره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس يفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواها في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح. .»[37].

---

(36) المصدر نفسه، ص92 ـ 97. ورسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة ضمن رسائل ابن حزم، ج3، تحقيق إحسان عباس، ص220 وابن قيم الجوزية كتاب الروح، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ط1 1985، ص180 ـ 181.

(37) ابن سينا: الشفاء «كتاب النفس» تحقيق فضل الرحمن لندن، طبع جامعة أكسفورد. 1960، ص263.

ونفس المعنى نجده عند الغزالي[38] بعد ابن سينا، وللرازي فخر الدين كلام يؤيد ما ذهبت إليه، هو قوله: «أما إذا قلنا إنه جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية[39].

ثالثاً: تأثره بآراء السابقين والمعاصرين له

إن بعض المفكرين من المعاصرين لابن حزم أو ممن سبقه غالوا في نزعتهم المادية، فمال البعض منهم إلى إنكار النفس جملة، أو القول إنها جسم أو عرض للجسم، وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة[40]. وقد صرح ابن حزم بأسماء معتنقي هذه النزعة ورد على حججهم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اطلاعه على أفكارهم. على ضوء ذلك يمكن القول إنه ربما وجد فيه ما دعاه إلى المناداة بأن النفس جسم خفيف لطيف، أو أنه اطلع على بعض الآراء التي تقوم على القول بهذه الفكرة كالنظام مثلاً، الذي يذهب إلى أن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها، وهذه بعينها مقالة الفلاسفة. غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم، فمال إلى قول الطبيعية منهم، إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن[41].

إن القول بأن النفس جسم لطيف، ما هو إلا رأي متوسط بين الروحية والمادية. ويمكن أن توجه إلى هذا الرأي انتقادات عديدة منها:

1 ـ كيف يمكن الجمع بين المادي وغير المادي في النفس، أي ليس من

---

(38) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المكتبة العالمية، بغداد، 1990، ص47.

(39) الرازي، فخر الدين: معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية د.ت ص109. وقارن أثولوجيا أرسطو. ص127 ـ 128. وابن قيم: كتاب الروح، ص178 ـ 216.

(40) الأشعري: مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبد الحميد، ج1 ص29. وإبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1983، ص125 ـ 126 ـ 146.

(41) الشهرستاني: الملل والنحل في ذيل الفصل، ج1 ص69 ـ 70 والأشعري: مقالات، ج2 ص27.

السهولة تعقل وجود جانبين في النفس أحدهما مادي والآخر غير مادي.

إن قول ابن حزم بأن النفس جسم علوي فلكي ما هو إلا محاولة من قبله للجمع بين جانبين أحدهما مادي والآخر روحي، وهذه المحاولة ليس من السهولة تبريرها، على الرغم من محاولة ابن حزم تخريجها خلال تعليقه على الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ بقوله: «إنما هو لأن الجسد مخلوق من تراب ثم من نطفة ثم من علقة... وليس الروح كذلك، وإنما قال الله تعالى أمرا له بالكون كن فكان»[42].

أي إنه يريد أن يقول: صحيح أن النفس جسم، إلا إنها غير مخلوقة من التراب كالجسد، وما يمكن أن يقال عن هذا التفسير هو:

إنه صحيح أن الجسد مخلوق من تراب، إلا أن التراب والعالم كله بما فيه من موجودات، مخلوق من لا شيء وبـ «كن فكان»، وهذا ما يقول به ابن حزم أيضاً، بل إن فلسفته في الوجود تقوم على هذا الاعتقاد، وبالتالي يمكن القول إن هذا التفسير الذي تقدم به ابن حزم احتمالي ولا يمكن التثبت منه.

2 ـ إذا كان ابن حزم يقول بأن الأنفس خلقت دفعة واحدة في العالم العلوي، ويصف العالم العلوي بأنه عالم صافٍ رفيع وأنه جوهر النفس، الجوهر الصعاد المعتدل، فمن أين جاء هذا الجانب المادي في النفس، إذا كانت النفس قد هبطت من هذا العالم؟

3 ـ الجسم هو جسم سواء أكان لطيفاً أم غليظاً، خفيفاً أم ثقيلاً. فهو جسم وبالتالي لا بد أن يكون محسوساً ولا بد أن ينحل كبقية الأجسام.

يقول أرسطو: ولا بد للجسم، إذا كان له حس، إما كان مبسوطاً، وإما مخلوطاً مركباً وليس يمكن الجرم أن يكون مبسوطاً لأن المبسوط لا يدرك باللمس، ومن الواجب بالاضطرار أن يكون الجسم ملموساً[43].

---

(42) ابن حزم: الفصل، ج5 ص92.

(43) أرسطو: في النفس، بدوي، ص86.

وورد في أثولوجيا أرسطو كلام يستشف منه أن كل جسم لا بد أن يكون محسوساً، ولا بد أن يتفرق وينحل ويفسد، فإذا كانت النفس جسماً فإنها، بلا شك، سوف تنحل وتتفرق سواء أكانت جسماً لطيفاً أم غليظاً. ومن ذلك «كيف يمكن أن تكون النفس جرماً لطيفاً، وكل جرم سيال، غليظاً كان أم لطيفاً، كالهواء والريح، فإنه لا يكون جرم من الأجرام ألطف ولا أرق منهما، وليس في الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيلاناً منهما. . .»[44].

ويذكر أيضاً وهو يتحدث عن الأنفس «. . .كيف تكون أجساماً، ونحن لا نقوى على أن نحسها، إذا كنا مائلين إلى الحس. . .»[45].

وأخيراً أود القول، تبقى النفس عند ابن حزم جسماً، والجسم الذي يقصده ليس بمعنى الجوهر المادي ذي الامتداد، بل جسم لطيف، أو يمكن القول إنه جسم أثيري، فبينما الجسد «أرضي» ترابي، فهي فلكية «أثيرية» أي من جنس المخلوقات، إلا أنها لا تعرف الكون والفساد.

براهين ابن حزم على أن النفس جسم

البرهان الأول:

يعد ابن حزم انقسام الأنفس على الأشخاص دليلاً على جسمانية النفس، فهو يرى أن النفس لو كانت واحدة لا تنقسم، على ما يزعم القائلون بأنها جوهر لا جسم، لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض، وأن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم، وإنه لا خلاف من أن العلم من صفات النفس وخواصها لا مدخل للجسد فيه أصلاً، فلو كانت النفس جوهراً واحداً لا تتجزأ نفوساً، لكان ما علمه زيد يعلمه عمرو، لأن نفسهما واحدة عندهم غير منقسمة، ولا بد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا، لأن نفسهم واحدة لا تنقسم، وهي العالمة، وهذا ما لا انفكاك منه البتة،

---

(44) أثولوجيا أرسطو: ص127.

(45) المصدر نفسه: ص131.

فقد صح بما ذكرنا ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان، وأن نفس الإنسان الكلية، نوع تحت جنس النفس الكلية، التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان، وإذ هي أشخاص متغايرة، ذات أمكنة متغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام[46].

هذا يعني أن ابن حزم يستنتج أن النفس جسم من خلال اعتقاده أن النفس ذات مكان، وهذا المكان هو الجسد، واختلاف الأجساد الحالّة فيها يتبعه اختلاف الأنفس من حيث الصفات والأعراض الحاملة لها.

أي إن لكل نفس، مكان وأعراض وصفات خاصة بها. أي إن النفس متحيزة وكل متحيز جسم.

البرهان الثاني:

يرى ابن حزم أن العالم محدود معروف، أجسام وأعراض ولا مزيد، فمن ادعى أن ها هنا جوهراً ليس جسماً ولا عرضاً فقد ادعى ما لا دليل عليه البتة[47].

يعتقد ابن حزم أن العالم أجسام وأعراض، والجسم عنده هو: القائم بنفسه الشاغل لمكانه، والعرض: شيء لا يقوم بنفسه ولا بد أن يحمله غيره[48].

وقد نفى أن تكون النفس عرضاً عند نقده لأبي الهذيل العلاف الذي يعتقد بأن النفس عرض[49]، مستنداً إلى بعض الأدلة النقلية منها والعقلية، التي سوف نتعرف عليها لاحقاً. ولما كان العالم عند ابن حزم أجسام وأعراض فلم يبق والحالة هذه إلا أن تكون النفس جسماً.

---

(46) ابن حزم: الفصل ج5 ص89.

(47) المصدر نفسه.

(48) ابن حزم: الفصل، ج5 ص67 والتقريب لحد المنطق، ص16 ـ 17.

(49) ابن حزم: الفصل ج3 ص74 وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبد الحميد، ج2 ص29 وابن قيم: كتاب الروح، ص110.

البرهان الثالث:

يرى ابن حزم أن النفس لا تخلو من أن تكون خارج الفلك أو داخل الفلك. ولا بد أن تكون داخل الفلك، إذ قام البرهان على تناهي جرم العالم[50]، ولما كانت داخل الفلك، فهي ضرورة، إمّا ذات مكان وإمّا محمولة في ذي مكان، لأنه ليس في العالم شيء، غير هذين أصلاً.

وقد قام الدليل على أن النفس ليست عَرَضاً، لأنها عالمة حساسة، والعرَضُ ليس عالماً ولا حساساً، فصح أنها حاملة لصفاتها لا محمولة، فإذا هي حاملة متمكنة، أي في مكان، وبالتالي فهي جسم[51].

تعقيباً على براهين ابن حزم هذه أود القول إن هذه البراهين في مجملها تقوم على فكرة مفادها أن كل جسم متحيز، وبالتالي فإن إثبات تحيز النفس، أي إثبات المكان للنفس يعني أنها جسم. لكن اعتقاد ابن حزم هذا يواجه اعتراضات عديدة من قبل المخالفين له في هذا الاعتقاد، وخاصة من يقول إن النفس جوهر روحي مجرد. واذكر هنا بعض هذه الاعتراضات التي وردت في أثولوجيا أرسطو.

1 ـ لو أن النفس في البدن كالشيء في المكان، لكان إذا ما رفع الجسم، وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت. وليست النفس كذلك، بل إذا رفع البدن وفسد كانت النفس أشد ثباتاً، وأظهر منها إذا كانت في البدن[52].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ابن حزم يعتقد أن هناك تفاعلاً متبادلاً بين النفس والجسد، فهي تحركه وتدبره وتتأثر بما يحيط به من حر أو برد أي تتأثر بمزاجاته وبما يتعرض له، إلا أن النفس لا تفسد بفساد الجسم، وأنها باقية خالدة، والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً. والنفس هي التي

(50) له أدلة على تناهي الجرم، انظر كتابه الفصل، ج1 ص43 ـ 44.

(51) ابن حزم: الفصل، ج5 ص89 ـ 90.

(52) أثولوجيا أرسطو، ص43.

تضفي الحياة على الجسد وحينما تفارقه لا يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصح ما كان وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس والحركة باقية بحسبها أكمل ما كانت[53].

2 ـ إن كان المكان بُعدٌ ما، فمن الأحرى أن لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان، وذلك أن البعد هو الفراغ، والبدن ليس هو بفراغ، بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ، فتكون النفس إذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن، لا في البدن بعينه. وهذا قبيح جداً[54].

يعتقد ابن حزم أن العالم كله كرة مصمته لا تخلل فيها، أي إنه ينكر وجود الفراغ في العالم[55].

3 ـ المكان يحرك الشيء الذي فيه، لا الشيء في المكان، هو الذي يحرك المكان به، فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان، لكان البدن علة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هي علة حركة البدن[56].

يعتقد ابن حزم أن النفس موجودة في البدن وهو مكانها، وهي علة حركته، وأرسطو يقول: (إنها تتحرك في الشيء الذي هي فيه، وذلك يتحرك بتحريكها إياه، «وهذا ممكن»)[57].

يختم ابن حزم هذه الأدلة أو البراهين بقوله: «وهذه براهين ضرورية حسية عقلية لا محيد عنها. . . وهذا قول جماعة من الأوائل، ولم يقل أرسطاطاليس، إن النفس ليست جسماً على ما ظنه أهل الجهل، وإنما نفى أن تكون جسماً كدراً، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه، ثم لو صح أنه قالها لكانت وهلة ودعوى لا برهان عليها، وخطأ لا يجب اتباعه عليه، وهو يقول في مواضع من

(53) ابن حزم: الفصل، ج5 ص88 وج4 ص26.
(54) أثولوجيا أرسطو: ص43.
(55) ابن حزم: الفصل، ج5 ص70.
(56) أثولوجيا أرسطو: ص43.
(57) أرسطو: في النفس، تحقيق بدوي، ص19.

كتبه اختلف أفلاطون والحق، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسطاطاليس والحق، وما عصم الإنسان من الخطأ، فكيف وما صح أنه قاله»[58].

آراء السابقين عليه ونقده لها

يعتقد ابن حزم كما ذكرنا أن النفس جسم لطيف، وينكر آراء المخالفين لهذا الاعتقاد كما يأتي:

يرى جالينوس أن النفس هي مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد[59]. يرد ابن حزم على هذا الرأي بما يأتي:

1 ـ إن كل ما ذكرنا مما أبطلنا به قول «أبي بكر بن كيسان الأصم» فإنه يبطل قول جالينوس[60]. هذا يعني أنه يعتقد بوجود نوع من التشابه بين رأي المفكر المعتزلي «ابن كيسان» وبين رأي جالنيوس، يتجسد في أن كليهما يعتقد أن النفس هي هذا الجسد لا غير، وبالتالي فإن إثبات وجود شيء آخر غير الجسد بالبراهين يفند كلا الرأيين، سواء رأي «ابن كيسان»: النفس هي هذا البدن، أو رأي جالينوس: النفس مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد. وإن لابن حزم براهين على وجود النفس تم تناولها بالتفصيل في بحث آخر[61].

2 ـ يذهب ابن حزم إلى أن العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد، وهي التراب والماء والهواء والنار كلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع أن يجتمع موات وموات فيقوم منها حي، وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار[62].

3 ـ إن الحياة عند ابن حزم عنصر جوهري في النفس، وإن الجسد المركب

---

(58) ابن حزم: الفصل، ج5 ص91.
(59) المصدر نفسه: ص74.
(60) المصدر نفسه: ص75.
(61) عنوان البحث «آراء ابن حزم الأندلسي في وجود النفس وحدوثها».
(62) ابن حزم: الفصل، ج5 ص75.

من الطبائع الأربع لا حياة فيه، وإنما الحياة للنفس المتخللة له[63]. أما جالينوس فإنه لا يقر بمبدأ للحياة متميز عن الجسم.

يبدو أن ابن حزم يريد أن يقول إن النفس لو كانت مزاجاً متولداً من تركيب أخلاط الجسد، فمن أين جاءت الحياة، وهذه الأخلاط لا حياة فيها، وكما يقال فاقد الشيء لا يعطيه.

يذكر في أثولوجيا أرسطو: «إنه من المحال أن تكون الأجرام التي لا نفس لها ولا حياة، إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياة»[64].

ونفس المعنى نجده عند «النظام» وهو يرد على من زعم أن النفس هي المزاج». . وإن زعموا أن الأشياء يحدث لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج، فكيف صار المزاج يحدث لها حساً، وكل واحد منها إذا انفرد لم يكن ذا حس وكان مفسداً للجسم، وإن فصل منها أفسد حسها»[65].

ثانياً: من يقول إنها عرض

يقول ابن حزم: قال أبو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم، وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النَّفَس، والروح عرض وهو الحياة، فهو غير النفس وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية[66].

إن رأي أبي الهذيل كما يذكر الأشعري يتجسد في أن (النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض)[67] أي إن العلاَّف يذهب إلى أن النفس عرض من الأعراض، لكن لم يعينه بأنه الحياة كما عينه الباقلاني[68].

---

(63) ابن حزم: التقريب، 72.

(64) أثولوجيا أرسطو: 124.

(65) محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1946. ص56 وقارن ذلك مع أثولوجيا أرسطو ص47 ـ 52 ـ 53.

(66) ابن حزم: الفصل، ج1 ص74.

(67) الأشعري: مقالات، محمد محي الدين عبد الحميد، ج2 ص29 وابن قيم: كتاب الروح ص110.

(68) ابن قيم: كتاب الروح ص175 ـ 177.

الذي يرى أن النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، وأنها عرض من أعراض البدن وهو الحياة.

نقد ابن حزم يتمثل فيما يأتي:

1 ـ إن النقد الموجه لابن كيسان، والذي يتمثل في إثبات وجود النفس ينطبق على رأي العلاف والباقلاني هنا، باعتبار أن الأول يقول بأن النفس هي هذا البدن لا غير، وهما يقولان إنها عَرَض للجسد. ويمكن القول إن أحد الأسباب التي دفعت ابن حزم إلى إثبات وجود النفس كي يتصدى بالرد على من ذهب من علماء المسلمين إلى إنكار استقلال النفس، أي القول بأنها عَرَض.

2 ـ يستند ابن حزم إلى بعض الآيات القرآنية لنفي أو تقويض هذا الرأي، اعتقاداً منه أن أهل هذا القول ينتمون إلى الإسلام والقرآن يبطل قولهم، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ﴾(69).

أي إن الأنفس غير الأجساد، وإنما هي المتوفاة في النوم والموت، ثم تُرَدّ عند اليقظة وتمسك عند الموت، وهذا التوفي ليس للأجساد. وإن العرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسم الحامل له، ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه، هذا ما لا يكون ولا يجوز؛ لأن العرض يبطل بمزايلته الحامل له(70).

يذكر الأشعري أن أبا الهذيل يقول: إنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾(71).

(69) سورة الزمر، الآية: 42.

(70) ابن حزم: الفصل ج5 ص76.

(71) الأشعري: مقالات ج2 ص29.

أما بخصوص رأي الباقلاني بأن النفس «هي الهواء الداخل والخارج» يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يظن أن الهواء الخارج والداخل هو المتوفى عند النوم، وكيف ذلك وهو باق في حال النوم كما كان في حال اليقظة»[72].

تعقيباً على رأي ابن حزم هذا، أود القول: إذا كان الهواء باقياً في حال النوم، فمعنى هذا أن الإنسان في حال النوم يتنفس، ولما كان يتنفس فهذا يعني أنه حي والحياة عنده جوهرية في النَّفَس لا تفارقها أبداً، فكيف تكون هي المتوفاة في النوم ثم ترد عند اليقظة؟

يقول أرسطو: «... النوم واليقظة إنما يكونان بوجود النفس واليقظة معادلة التفكر والنوم معادلة للجدة بغير فعل»[73].

3 ـ لو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني حقاً لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح، لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين، بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً، فروح كل حي، على قولهم، في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وأن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني[74].

ثالثاً: من يقول بأنها جوهر روحي

يقول ابن حزم: وقالت طائفة، النفس جوهر ليست جسماً ولا عرضاً، وليس لها طول ولا عرض ولا عمق، ولا هي في مكان، ولا تتجزأ، وإنها هي الفعالة المدبرة، وهي الإنسان، وهو قول بعض الأوائل، وبه يقول «معمر بن عمرو العطار» أحد شيوخ المعتزلة...[75].

---

(72) ابن حزم: الفصل ج5 ص76.

(73) أرسطو: كتاب النفس، بدوي، ص30.

(74) ابن حزم: الفصل، ج5 ص76 ـ 77، ج4 ص69، 215 وابن قيم: كتاب الروح ص10 ـ 111 ـ 177 ـ 178 وحول بقاء الأعراض، انظر مقالات الإسلاميين ج2 ص44.

(75) ابن حزم: الفصل ج5 ص74 والشهرستاني: الملل والنحل ج1 ص85 ـ 86.

هذا يعني أن ابن حزم ينتقد من يذهب إلى أن النفس جوهر روحي ليس جسماً ولا عرضاً. ويذكر أن لهذه الطائفة حجج منها:

الحجة الأولى: لو كانت النفس جسماً لكان بين تحريك المحرك رجله وبين إرادته تحريكها زمان على قدر حركة الجسم وثقله، إذ النفس هي المحركة للجسم والمريدة لحركته، قالوا فلو كان المحرك للرجل جسماً لكان لا يخلو من أن يكون حاصلاً في هذه الأعضاء. أو أن يكون جائياً إليها، فإن كان جائياً إليها احتاج إلى مدة ولا بد، وإن كان حاصلاً فيها فنحن إذا قطعنا تلك العصبة التي بها تكون الحركة لم يبق منها في العضو الذي كان يتحرك شيء أصلاً، فلو كان ذلك المحرك حاصلاً فيه لبقي في ذلك العضو[76].

يمكن وضع هذه الحجة بصيغة أخرى مفادها:

إن النفس لو كانت جسماً، فإنها إما أن تحتل مكاناً واحداً من الجسد، كالقلب أو الدماغ وإما أن تكون متخللة في جميع أجزاء الجسد.

ففي الحالة الأولى، إذا أراد المرء تحريك رجله فمن الضروري أن يسبق حركة الرجل حركة للنفس، تؤثر بشكل آلي على الرجل فتحركها، وهذا العمل يتطلب زماناً «باعتبار أن الحركة هنا نقلة مكانية، أما فيما يتعلق بالحالة الثانية، أي إذا كانت النفس متخللة في جميع أجزاء الجسد. فإننا إذا قطعنا العصبة والعضلة التي سترتبط بها حركة الرجل، فإننا لن نجد شيئاً يمكن أن يكون هو النفس، لأنه لم يبق شيء غير الرجل، وهذا يعني أن النفس ليست جسماً.

رد ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى أن وجود النفس مع الجسد يأخذ ثلاثة أوجه هي:

أ ـ إمّا أن يكون محيطاً بالجسد من الخارج كالثوب.

ب ـ وإما أن تكون متخللة من الداخل في جميع أجزاء الجسد أو البدن كالماء في المدرة.

---

(76) ابن حزم: الفصل ج5 ص78 وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص42 ـ 49. والغزالي: معارج القدس ص38 ـ 39 وابن قيم: الروح ص211.

ج ـ وإمّا أن تكمن في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد.

فأي هذه الوجود كان فلتحريكها لما يريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان، كإدراك البصر لما يلاقي بلا زمان.

وإن قطعت العصبة لم يقطع ما كان من جسم النفس متخلّلاً في ذلك العضو، إن كانت متخللة لجميع الجسد من الداخل أو مجللة له من الخارج، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت، وينفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملىء ماء. أما إذا كانت ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم على هذا القسم أن يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد، وإن لم يلصق به، بلا زمان[77].

تعقيباً على كلام ابن حزم هذا أود أن أذكر ما يأتي:

1 ـ إن ابن حزم يعتقد أن النفس جسم ولها زمان ومكان، فلماذا يحاول أن يثبت أن حركة النفس هنا بلا زمان.

2 ـ إنه يصور مفارقة النفس للعضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملىء ماء. علماً أن مفارقة الهواء للإناء الذي ملىء ماء تكون في الزمان (حتى لو كان دخول الماء إلى الإناء وخروج الهواء منه في وقت متلازم، إلا أنه على كل حال زمان).

3 ـ يقول ابن قيم الجوزية: إن النفس لو كانت قادرة على تحريك البدن من غير أن يكون بينها وبينه مماسة، لكانت كذلك لا تمنع قدرتها على تحريك جسم غيره من غير مماسة له ولا لما يماسسه، وذلك باطل بالضرورة، فعلم أن النفس لا تقوى على التحريك إلا بشرط أن تماس محل الحركة، أو تماس ما يماسه، وكل ما كان مماسة للجسم أو لما يماسه فهو جسم[78].

---

(77) ابن حزم: الفصل ج5 ص78 وقارن ابن قيم، ص211، 195.

(78) ابن قيم: الروح ص195.

الحجة الثانية: تتجسد في أن النفس لو كانت جسماً لوجب أن تعلم ببعضها أو بكلها»[79].

يقول ابن حزم: إنها تعلم بكلها وببعضها، لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو طبيعة واحدة، وما كان طبيعة واحدة، فقوته في جميع أبعاضه سواء، كالنار تحرق بكلها وببعضها، ولا ندري وجه الاعتراض هنا[80].

يبدو لي أن وجه الاعتراض الذي يسأل عنه ابن حزم، يتمثل في أنه لو كان محل الإدراكات جسماً، وكل جسم منقسم لا محالة، لم يمنع أن يقوم ببعض أجزاء الجسم علم بالشيء وبالبعض الآخر منه جهل، وحينئذ يكون الإنسان في الحال الواحد عالماً بالشيء وجاهلاً به، ولو كانت النفس جسماً لكانت منقسمة، ولصح عليها أن يعلم بعضها كما يعلم كلها، فيكون الإنسان عالماً ببعض نفسه جاهلاً بالبعض الآخر، وذلك محال[81].

الحجة الثالثة: إن من شأن الجسم إذا زدت عليه جسماً آخر في كميته ثَقَّلَه، قالوا فلو كانت النفس جسماً ثم داخلت الجسم الظاهر لوجب أن يكون الجسد حينئذ أثقل منه دون النفس، ونحن نجد الجسم إذا فارقته النفس أثقل منه إذا كانت النفس فيه»[82].

رد ابن حزم: يرى ابن حزم أنه ليس كل جسم زيد عليه جسم آخر ثَقَّله، وإنما يكون هذا في الأجسام التي تطلب المركز والوسط فقط، التي في طبعها أن تتحرك إلى الأسفل في المائيات والأرضيات، وأما الأجسام التي تتحرك بطبعها إلى العلو فلا يعرض لها ذلك، بل الأمر فيها بالعند من تلك الأجسام الثقال، أي

---

(79) ابن حزم: الفصل ج5 ص78.

(80) المصدر نفسه وانظر ابن قيم: الروح ص203.

(81) ابن قيم: الروح ص201 فما بعدها وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص42 ـ 223 والرازي فخر الدين: معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت، ص109.

(82) ابن حزم: الفصل ج5 ص79، وقارن مع أفلاطون الإلهي (ضمن أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط3 ص249 وأثولوجيا أرسطو ص48، وابن قيم: الروح ص212.

إذا أضيفت إلى جسم ثقيل أكسبته الخفة، وهكذا النفس مع الجسد، لأن النفس جسم علويٌّ فَلَكيٌّ أخف من الهواء وأطلب للعلو، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه[83].

الصلة بين النفس والجسد

إن النفس والجسد عند ابن حزم متصلان اتصالاً وثيقاً، والتفاعل بينهما متبادل ودون انقطاع، وهذا ما سوف نتعرّفه فيما يأتي:

1 ـ النفس تضفي الحياة على الجسد:

يرى ابن حزم أن الحياة تتجسد في الحس، وفي الحركة والسكون الإراديين، وهي للنفس وليس للجسد، بل إنها جوهرية في النفس لا تفارقها أبداً[84]. سواء اتصلت بالجسم أم فارقته، وإذا أُوجدت في البدن سرت فيه الحياة، وإذا تركته أدركه الموت، فهي إذاً سبب الحياة، والحياة صفة أساسية فيها.

وقد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي وهو: هل تموت النفس؟ ابن حزم يقول: نعم. لأن الله تعالى نص على ذلك فقال: «كل نفس ذائقة الموت»، وإن الموت هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس. فهي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى ولا يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس والحركة باقية بحسبها أكمل ما كانت[85].

ولا ضد للحياة عنده، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان أبداً على كل شيء واحد، والموت هو عدم الحس والحركة الإرادية، وإنما هذا في الجمادات. فالموت إذاً جوهري أيضاً، غير مفارق لها بوجه من الوجوه، فلا ضد للموت أيضاً. والجسد المركب من الطبائع الأربع لا حياة له، بوجه من

(83) ابن حزم: الفصل ج5 ص79 وابن قيم: الروح ص212.
(84) ابن حزم: الفصل ج2 ص155، ج3 ص59 والتقريب ص71.
(85) ابن حزم الفصل ج5 ص88، ج4 ص26.

الوجوه أصلاً. فهو يقول: «وإنما الحياة للنفس المتخللة له ولكنا اضطررنا إلى التعبير بالحياة والموت من اجتماعهما مع الجسد المذكور ومفارقتها إياه لعادة الناس لهاتين العبارتين عن هذين المعنيين فأردنا التقريب والإفهام»[86].

وإذا كان ابن حزم يقول لا ضد للحياة فإن «إبرقلس» يقول إن للحياة ضد وهو الموت وحجة «إبرقلس» هي: أن كل أمر ضادَّ أمراً صادراً عن قوة فهو مضاد للقوة التي عنها صدر ذلك الأمر. مثال ذلك: البرودة، فإنها مضادة للحرارة الصادرة عن النار.

فإذا كان هذا هكذا قلنا إن الموت إذا كان مضاداً للحياة التي هي في البدن، فهو مضاد أيضاً لحياة النفس التي صدرت عنها حياة البدن، فإذا كانت النفس العاقلة غير قابلة للموت الذي هو ضد الحياة التي للبدن، كانت أيضاً غير قابلة للموت الذي هو ضد الحياة التي لها، لأن المضاد لحياة البدن هو مضاد لحياتها أيضاً.

وما أود الإشارة إليه هنا رداً على كلام «إبرقلس» أن رأي ابن حزم يتجسد في أن الحياة هي للنفس لا للجسد، وأن الحي هو النفس لا الجسد فهو يقول: والحياة إنما هي في النفوس المنزلة قسراً إلى مجاورة الأجساد الترابية المواتية[87].

2 ـ الجسد آلة للنفس:

البدن ليس إلا آلة للنفس، تقوم بأعمالها من خلاله، وتستخدمه في مهامها الكثيرة، فالتفكير الذي هو عملها الخاص لا يتم إلا إذا رفدتها الحواس بآثارها وبالصور الجزئية، فهو يقول: «إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها»[88].

ويقول أيضاً: «وكل هذه الحواس موصلات إلى النفس، والنفس هي

---

(86) ابن حزم: التقريب ص71 ـ 72.

(87) ابن حزم: الفصل ج1 ص77 ـ 78 وج2 ص155 وج3 ص59 وج4 ص80.

(88) ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق صلاح الدين القاسمي، تونس، 1890 ص83 ـ 57 ـ 92.

الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها، وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق[89]. إن التفاعل بين النفس والبدن متبادل، فهي تألم وتلتذ وتفرح وتغضب لما يحيط بها. أي إنها تتأثر بمزاجات البدن وبما يحيط به من حر وبرد وما إلى ذلك. وإن الحواس الجسدية هي المنافذ الموصلة لهذه الملاذ أو المكاره إلى النفوس[90]. والنفس هي المدبرة للجسد، وهي التي تحركه وتخضعه لأوامرها وتوجهه. وحركة الجسد ليست ذاتية، أما النفس فإنها متحركة بذاتها[91]. والجسد مؤذ للنفس، وإنها مذ حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كلَّ ما سلف لها[92]. وهي إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً، كما كانت قبل حلولها في الجسد[93].

وهذا ما يؤكد كونها تستطيع الوجود بنفسها والقيام بوظائفها الأساسية؛ وهي المعرفة والتأمل، بدون الجسد، وذلك بعد الموت.

ولا يفوتني أن أذكر هنا أن ابن حزم أكد العلاقة الوثيقة والتفاعل المتبادل بين النفس والجسد، أي إنه أكد وجود هذا التفاعل، إلا أنه لم يوضح لنا كيف يتم هذا التفاعل، والصعوبة كل الصعوبة هي في توضيح كيفية حصول هذا التأثير المتبادل، فإن ابن سينا مثلاً يلجأ إلى الطب، فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقراً معيناً[94]. لكننا لم نجد لدى ابن حزم أي رأي في هذه المسألة.

وجود النفس بالجسم على سبيل المجاورة

يقول ابن حزم: إن النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة، ولا يجوز

(89) ابن حزم: التقريب ص55.
(90) ابن حزم: الفصل ج5 ص80 ـ 81.
(91) المصدر نفسه ج5 ص80 ـ 81 ـ 84.
(92) المصدر نفسه ج5 ص75.
(93) المصدر نفسه ص87.
(94) مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج1 ص173.

سوى ذلك، إذ لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة وأما اتصال المداخلة فإنما هو بين العرض والعرض والجسم والعرض[95].

هذا يعني أن الجسم حينما يكون في جسم آخر، فإن وجوده يكون على سبيل المجاورة، كل واحد في حيز غير حيز الآخر، وإنما تكون المداخلة بين الأعراض والأجسام، وبين الأعراض والأعراض، لأن العرض حسب تصوره لا يشغل مكاناً، فاللون والطعم والرائحة والحر والبرد والسكون، كل ذلك مداخل للجسم ومداخل بعضه بعضاً، ولا يمكن في نظره أن يكون جسم واحد في مكانين، ولا أن يكون جسمان في مكان واحد[96]. ولما كانت النفس جسماً فإن وجودها مع البدن على سبيل المجاورة وليس المداخلة.

يقول ابن حزم إن معنى المداخلة: أن الجسمين يتداخلان فيكونان جميعاً في مكان واحد[97]. ونفس المعنى عند الأشعري، الذي يقول: إن معنى التداخل «هو أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر، وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد»[98].

وإذا كان قد عرف عن «النظام» القول بالتداخل بين الأعراض والأعراض، وبين الأعراض والأجسام، وبين الأجسام والأجسام، فإن الأرجح، كما يرى «أبو ريدة»، هو أن «النظام» لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض، بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف وهو غير مستحيل، وأن القول بأنه يعتقد بتداخل الأجسام جاء من اعتبار «النظام» الأعراض، ما عدا الحركة، أجساماً لطيفة، كاللون والطعم والرائحة. ومن هنا كان «النظام» يذهب إلى أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخلة، أي إنها تشابك البدن بحيث يكون «كل

---

(95) ابن حزم: الفصل ج5 ص86.

(96) المصدر نفسه ص61.

(97) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج2 ص23 وابن قيم: الروح ص216.

(98) أبو ريدة: النظام ص158 ـ 159 وقارن مع ابن قيم: الروح ص216 ـ 217.

هذا في كل هذا» كما تداخل المائية الورد، والدهنية السمسم[99].

هذا يعني أن «النظام» وابن حزم يتفقان في أن النفس جسم لطيف، إلا أنهما يختلفان حول علاقتهما بالبدن، فإذا كان النظام يقول بالمداخلة، فإن ابن حزم يقول بالمجاورة.

يذكر في أثولوجيا أرسطو: أن الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأول، لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه. والنفس إذا صارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكان أعظم من مكانه الأول، وكذلك إذا فارقت النفس البدن لم يأخذ مكاناً أقل من مكانه الأول[100].

ولكي نفهم موقف ابن حزم من هذا الكلام من جهة، ولكي نفهم تصوره للمجاورة التي يتحدث عنها بين النفس والجسد من جهة أخرى، أود أن اذكر ما يأتي: يرى ابن حزم أن كل جسم له مكان بقدر مساحته، وإذا زيد عليه جسم آخر فإن ذلك الجسم الزائد يحتاج إلى مكان زائد من أجل مساحته الزائدة. وإن ما يُرى في الأجسام المتخلخلة من تخلل الأجسام المايعه لها، فإنما هذا لأن في خلال أجزاء تلك الأجسام المتخلخلة خروقاً صغاراً» أي فراغات[101] مملوءة هواء، فإذا صب عليها الماء، أو أي سائل ما ملأ تلك الخروق، وخرج عنها الهواء، الذي كان فيها، وهذا ظاهر للعين محسوس خروج الهواء عنها بنفاخات «يقصد فقاعات»، وصوت من كل ما يخرج عنه الهواء مسرعاً. وإذا تم خروج الهواء، وزيد في عدد المائع «أي كمية جديدة من السائل ربا «أي زاد»، واحتاج إلى مكان زائد «أو آخر»[102].

هذا يعني أنه يتصور أن وجود النفس في الجسد يكون بتخللها بين ثنايا

---

(99) الأشعري: مقالات ج2 ص25 ـ 26 والشهرستاني: المصدر السابق ج1 ص70 وأبو ريدة: النظام ص101 ـ 102.

(100) أثولوجيا أرسطو: ص47 ـ 48 وقارن ابن حزم: الفصل ج5 ص61 وج5 ص79.

(101) أقول فراغات للتوضيح فقط، لأن ابن حزم لا يقول بوجود الفراغ والعالم عنده كرة مصمته لا تخلل فيها.

(102) ابن حزم: الفصل ج5 ص61 وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص41 ـ 43.

الجسد، أي إنه يعتقد أن هناك في الجسد أشبه ما يكون بالفراغات توجد النفس فيها إلى جوار الجسد.

يذهب ابن حزم إلى أن المجاورة بين جسمين تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي[103]:

1 ـ أن يخلع أحد الجسمين كيفيته ويلبس كيفية الآخر، كنقطة من الخل رميتها في دن مرق «أي وعاء مرق» أو في لبن، فإن الغالب منها يسلب المغلوب كيفياته الذاتية والغيريه، ويذهبها عنه، ويلبسه كيفيات نفسه الذاتية والغيرية.

2 ـ أن يخلع كل واحد منها كيفياته الذاتية والغيريه ويلبسا معاً كيفيات آخر، كجسم الجير إذا جاور جسم الزرنيخ، وكسائر المعادن كلها.

3 ـ أن لا يخلع واحد منهما عن نفسه أي كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما كما كان، كالزيت أضيف إلى الماء، وكحجر إلى حجر.

ولم يذكر ابن حزم إلى أي قسم من هذه الأقسام الثلاثة تكون المجاورة بين النفس والجسد، ولكن يبدو من خلال تعرفنا آراءه في النفس أنها تدخل ضمن القسم الثالث. وإن وصفه للمجاورة في القسمين الأول والثاني هو وصف للمداخلة وليس للمجاورة، لأن الجسم إذا جاور جسماً آخر، وفقد من خلال هذه المجاورة صفاته الذاتية والغيرية، أي إذا ذاب في الجسم الآخر، فبين من ومن تكون المجاورة إذن؟ سواء أكان هو الغالب أم هو المغلوب. فسواء أخذ أحدهما كيفية الآخر على أساس أن الغالب منهما يسلب المغلوب كيفياته، أو أن يخلع كل واحد منهما كيفياته ويلبسا معاً كيفيات أخرى، فكل هذا تداخل[104]. ويمكن أن ينطبق هذا المعنى على القسم الثالث إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار التداخل المطلق الذي يقول به الرواقيون، والذي لا يختلف في مضمونه عن مضمون القسم الثالث من أقسام المجاورة الذي يذكره ابن حزم.

---

(103) المصدر نفسه.

(104) قارن هذا المعنى مع ما يذكره ابن قيم: الروح ص216 ـ 217 وأبو ريدة: النظام ص101 ـ 103 ـ 157 ـ 158.

إن معنى التداخل المطلق الذي يتحدث عنه الرواقيون هو أن يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام، وتظل الكيفية كما هي لكلا الجسمين ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق[105].

فما يسميه الرواقيون بالتداخل هو عند ابن حزم، أحد أنواع الاتصال بالمجاورة وليس بالتداخل، لأن التداخل بين الأجسام لا يجوز عنده، وإنما بين العرض والعرض، وبين العرض والجسم،

ولا بد من التنويه هنا إلى أن ابن حزم يعتبر اللون والحرارة والطعوم أعراض، وأنها عند الرواقيين أجسام مادية[106].

قوى النفس

يعتقد ابن حزم أن الله تعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه، مدركة للأوامر والنواهي الإلهية، وأودع فيها قوتين متضادتين في التأثير، هما التمييز والهوى، وكل قوة منهما تريد السيطرة على النفس، والتحكم في القوة الأخرى «فالتمييز هو الذي خص به نفس الإنسان والجن والملائكة، دون الحيوان الذي لا يكلف والذي ليس ناطقاً، والهوى هو الذي تشاركها فيه نفوس الجن، والحيوان الذي ليس ناطقاً، من حب اللذات والغلبة. . فإذا عصم الله النفس على التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات، وهذا هو الذي يسمى العقل. وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الضلال، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله تعالى في هواها من الشهوات، وحب الغلبة، والحرص، والبغي، والحسد، وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي[107].

هذا يعني أن هاتين القوتين «التمييز والهوى» متضمنتان في النفس، وهذا الكلام يطابق ما يقوله عن العقل أنه قوة من قوى النفس وعرض من أعراضها،

---

(105) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص28 ويوسف كرم: الفلسفة اليونانية ص226.
(106) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970، ص27.
(107) ابن حزم: الفصل ج3 ص50 ـ 51.

إلا إننا نجده في كتابه «طوق الحمامة» يسمى إحدى هاتين القوتين بالعقل والأخرى بالنفس[108].

يبدو أن في هذا الكلام نوعاً من الغموض، ويقول في موضع آخر «فهاتان الطبيعتان قطبان في الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعال بهما، مطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين، الرفيعين العلويين.. فهما يتقابلان أبداً ويتنازعان دأباً، فإذا غلب النفسَ العقلُ ارتدع الإنسان... وإذا غلبت النفس العقل عميت البصيرة.

فمرة يقول هما من قوى النفس ومرة يقول من قوى الجسد، وكيف تكون هاتان القوتان جوهرين عجيبين رفيعين علويين وأحدهما تقود إلى الردى «إحداهما لا تشير إلا بخير، ولا تحض إلا على حسن، ولا يتصور فيها إلا كل أمر مرضي، وهي العقل، والثاني ضد لها، لا تشير إلا إلى الشهوات، ولا تقود إلا إلى الردى، وهي النفس وقائدها الشهوة»[109].

ويضيف «والروح واصل بين هاتين الطبيعتين وموصل بينهما، وحامل الالتقاء بهما»[110].

مع أنه يؤكد مراراً أنه لا فرق بين النفس والروح.

ونحن نتكلم عن آرائه في القوى لا بد لنا من أن نشير إلى بعض الآراء التي يذكرها عن العقل، والتي قد تفيدنا في توضيح الغموض الذي أشرت إليه.

يرى ابن حزم أن العقل عرض من الأعراض في النفس[111]. أو هو قوة من قوى النفس، داخلاً تحت الكيفية على الحقيقة[112].

---

(108) ابن حزم: طوق الحمامة ص223.

(109) المصدر نفسه.

(110) المصدر نفسه ص224.

(111) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، نشرة أحمد محمد شاكر، القاهرة ط1، 1345هـ، ج1 ص13، الفصل ج5 ص71 ورسالة البيان عن حقيقة الإيمان «ضمن رسائل ابن حزم ج3 تحقيق إحسان عباس ص194.

(112) ابن حزم: الفصل ج1 ص39، ج2 ص184، ج5 ص71 ـ 72.

العقل عنده عرض، لأنه يقبل الأشد والأضعف، فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل، وله ضد وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط[113].

ويقول إن لفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء، واستعمال الفضائل، فصح ضرورة أن العقل عرض من أعراض النفس[114].

الخاتمة

يمكنني أن أصف البحث، بأنه محاولة لعرض آراء ابن حزم الأندلسي في ماهية النفس، مع تحليل هذه الآراء ومقارنتها بآراء من سبقه من الفلاسفة والمفكرين.

إن آراء ابن حزم في ماهية النفس تتجسد وبشكل مجمل فيما يأتي:

1 ـ النفس جسم علوي فَلَكيّ، أخف من الهواء، لها طول وعرض وعمق، وزمان ومكان وكيفية ومساحة.

2 ـ إنها جسم غير قابل للملاحظة الحسية، اعتقاداً منه، بأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس.

3 ـ إنها لا تُعْرَفُ إلا بآثارها وبالبراهين العقلية.

4 ـ تعلم نفسها وغيرها، على الرغم من أنه يذهب في إحدى رسائله إلى أنها تعرف غيرها وتجهل ذاتها.

5 ـ لها أعراضها الخاصة بها كالفضائل والرذائل.

6 ـ له براهين على جسمانية النفس تقوم في مجملها على فكرة مفادها «أن كل ما له مكان فهو جسم «ولما كانت النفس حالَّةً في الجسد فهو مكانها، وبالتالي فهي جسم، أي إنه في هذه البراهين أراد أن يثبت أن للنفس

---

(113) ابن حزم: الفصل ج5 ص71.

(114) المصدر نفسه ص72 ـ 73.

مكاناً، وهذا المكان هو الجسد. ولما كان كل ما له مكان فهو جسم، فالنفس جسم.

7 ـ النفس عنده حية، والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً. وهي مصدر حياة الإنسان وحركاته، وإن وجودها سابق على وجود الجسد، فقد كانت تحيا في عالم آخر قبل أن تهبط لترتبط بالجسد، وحين يموت الإنسان تصعد النفس إلى عالمها الأول «فهي أطلب للعلو كما يقول». والنفس والجسد متصلان اتصالاً وثيقاً، والتفاعل بينهما متبادل دون انقطاع، فالنفس مصدر حياته والمدبرة لأمره، وإنها تستخدمه في مهامها الكثيرة وإن اتصالها بالعالم الخارجي يكون عن طريق الحواس، فهي بمنزله نوافذ إلى النفس تنتقل لها الصور الجزئية، فالتفكير الذي هو عملها الخاص لا يتم إلا إذا رفدتها الحواس بآثارها، وبالصور الجزئية، وإن الجسد مؤذ للنفس وإنها مذ حلت فيه، كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شُغْلُها به كلَّ ما سلف لها، وهي إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً كما كانت قبل حلولها في الجسد، وهذا ما يؤكد كونها تستطيع الوجود بنفسها والقيام بوظائفها الأساسية وهي، المعرفة والتأمل بدون الجسد وذلك بعد الموت، أما في هذه الحياة وعندما تكون النفس مرتبطة بالجسد تدبره، فإنها تتأثر بمزاجاته وبما يحيط به من حر وبرد، فتجعلها كئيبة أو فرحة، فهي تألم وتلتذ وتفرح وتحزن وتغضب لما يحيط بها.

8 ـ إن النفس موجودة في الجسد على سبيل المجاورة وليس المداخلة، بحيث لا يخلع كل واحد منهما عن نفسه أي كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما، كما كان كزيت أضيف إلى ماء وكحجر إلى حجر.

9 ـ يعتقد ابن حزم أن الله تعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه، مدركه للأوامر والنواهي الإلهية، وأودع فيها قوتين متضادين في التأثير، وهما التمييز والهوى.

هذه، بشكل ملخص، آراء ابن حزم في ماهية النفس، أما فيما يتعلق

بموقعها بالنسبة إلى آراء الفلاسفة السابقين والمعاصرين له، أود أن أذكر ما يأتي:

1 ـ إن مسألة ماهية النفس يمكن أن تعد من المشكلات الفلسفية التي شغلت اهتمام الفلاسفة الأقدمين، وظلت كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الأوائل، وعلى الرغم من أن ابن حزم مفكر مسلم، والقرآن يُعْلمنا أنه ليس في مقدورنا معرفة طبيعة الروح، وذلك مصداق الآية الكريمة: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، فإنه حاول أن يدلو بدلوه في هذا الصدد أسوة بمن سبقه من الفلاسفة والمتكلمين.

2 ـ إن رأي ابن حزم في النفس هو رأي متوسط بين المادية والروحية، أي إنه ينظر للنفس على أنها جسم لطيف داخل في البدن.

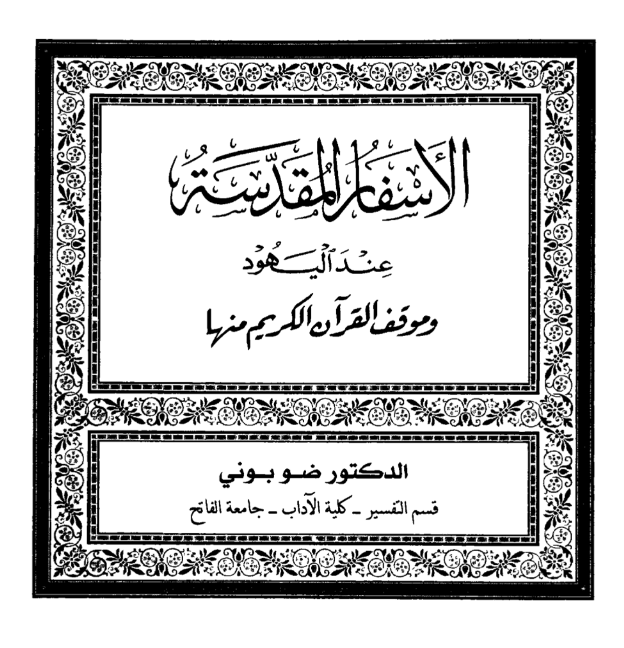
3 ـ إن أغلب الفلاسفة والمفكرين الذين قالوا بهبوط النفس من عالم آخر، ذهبوا إلى القول بروحانيتها وتجردها، كأفلاطون وأفلوطين وابن سينا، إلا أن ابن حزم يقول بأن الأنفس خلقت جملة واحدة في العالم العلوي، ثم ترسل الجملة بعد الجملة لترتبط بالأجساد في العالم الأرضي، فضلاً عن أن القول بروحانية النفس يجعل تفسير خلود النفس أكثر وضوحاً، باعتبار أن الجسم ينحل ويفسد، وهذا يعني أنه لا بد من وجود أسباب معينة وراء تأكيد ابن حزم على جسمانية النفس.

أولاً: ظاهرية ابن حزم.

ثانياً: محاولة تفسير الصلة بين النفس والجسد.

ثالثاً: تأثره بآراء السابقين والمعاصرين له من الفلاسفة والمفكرين.

خلاصة القول: إن ابن حزم مفكر مسلم حاول أن يعطي رأيه في مسألة كثر التساؤل حولها، من خلال التوفيق بين ما يحمل من فكر ديني إسلامي وبين ما اطلع عليه من أفكار فلسفية. فلا بد والحالة هذه أن تكون له طريقته الخاصة بالعرض، وأسلوبه في التوفيق، حيث لكل موفق منحاه فيما يختار من آراء، ولا ننسى ما يضيف إليها من صنعه وينميها من ابتكاره ولو في إطار الجزئيات والتفاصيل.



الأسفار المقدسة عند اليهود وموقف القرآن الكريم منها

الدكتور ضو بوني
قسم التفسير ـ كلية الآداب ـ جامعة الفاتح

بادىء ذي بدء نحن نؤمن ـ بوصفنا مسلمين ـ بأن الله ـ عز وجل ـ أوحى إلى «موسى» ـ عليه السلام ـ التوراة فيها هدى ونور، وأنزل الزبور على داود عليه السلام ثم أنزل الإنجيل وحياً من عنده تعالى على عيسى عليه السلام مكملاً لما جاءت به التوراة. وأنزل القرآن الكريم على محمد بن عبد الله ﷺ فيه تبيان لكل شيء، فهو الدستور الإلهي الذي احتوى خلاصة ما في الكتب السابقة عليه، وأضاف إليها ما تحتاجه البشرية في مستقبل حياتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. والإيمان بالكتب هو الإيمان بالرسالات جميعاً، وبالرسل أجمعين. وهو الإيمان بوحدة البشرية ووحدة إلهها، ووحدة دينها، ووحدة منهجها الإلهي،

ولهذا الشعور قيمة في شعور المؤمن الوارث لتراث الرسل والرسالات[1].

«وفي هذا مزية للمؤمنين من هذه الأمة على غيرهم من أهل الكتاب، الذين يفرقون بين الله ورسله، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كأنهم لم يعقلوا معنى الرسالة في نفسها، إذ لو عقلوها لما فرقوا بين من أوتوها[2].

والكتب الأولى لم تكن للبشرية عامة، فهي محدودة الزمان والمكان، ومن ثم أوكلت مهمة حفظها إلى المخاطبين بها، بخلاف القرآن الكريم الذي كان كتاباً للبشرية جمعاء، إنه المرحلة الأخيرة في اتصال السماء بالأرض، في موضوع الأوامر والنواهي، والتشريعات بصورة عامة، ومن تكفل الله بحفظه، فهيأ له من أسباب العناية ووسائل الرعاية، ما لم يهيئها لكتاب غيره. فلم تصل إليه يد التبديل والتغيير مثل الكتب الأخرى (التوراة والإنجيل)، التي لم تعد بوضعها الحالي، تتصل من قريب أو بعيد بالوحي الإلهي، الذي أنزله الله على رسله، إلا من ناحية الإطلاق التاريخي للأسماء. فالكتب المتداولة عند اليهود والنصارى لا تمت بصلة إلى التوراة، والزبور، والإنجيل التي جاء بها الأنبياء والمرسلون، والتي دعوا من خلالها إلى عبادة الله الواحد الأحد، وإلى مكارم الأخلاق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... ونحن إذ نتحدث عن تلك الكتب والأسفار، لا نتحدث عنها باعتبارها كتباً إلهية، أو أننا نقر بما جاء فيها، وما علق بها من أوهام وأدران، وإنما هو البحث العلمي الذي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، فنحن نعيش في عالم تدين فيه شعوب كثيرة بأديان تدعي أنها إلهية، خاصة اليهود والنصارى، فالدراسة تهدف إلى تفنيد هذا الادعاء بكل موضوعية بعيداً عن التعصب والانحراف عن جادة الصواب.

أولاً: التوراة، أو العهد القديم

وهي التسمية العلمية لأسفار اليهود التي أطلقت عليها في العصور

---

(1) في ظلال القرآن. السيد قطب، 1/ 159، دار الشروق. الطبعة 11 (1402هـ، 1982م).

(2) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 3/ 144. الطبعة الثانية، أعيدت بالأفست. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت ـ لبنان.

المسيحية، للتفرقة بينها وبين ما اعتمده المسيحيون من أسفار أطلقوا عليها «العهد الجديد».

والعهد القديم مقدس عند اليهود والنصارى، ولكن أسفاره غير متفق عليها، فبعض أحبار اليهود يضيفون أسفاراً لا يقبلها أحبار آخرون. فإذا جئنا إلى المسيحيين وجدنا النسخة الكاثوليكية تزيد سبعة أسفار عن النسخة البروتستانتية.

وتنقسم أسفار العهد القديم ـ عند اليهود ـ أربعة أقسام:

1 ـ التوراة أو أسفار «موسى» وهي: «سفر التكوين»، و«الخروج»، و«التثنية»، و«اللاويين»، و«العدد». وسفر «التكوين» يحكي قصة خلق السماوات والأرض، وخلق الإنسان، وقصة الخطيئة التي ارتكبها أبو البشر، ونزوله إلى الأرض، ثم حياة أولاده من بعده... وينتهي هذا السفر باستقرار بني إسرائيل في مصر، زمن «يوسف» عليه السلام.

أما «سفر الخروج» فيعرض تاريخ بني إسرائيل في مصر، وقصة «موسى» ورسالته، وخروجه مع بني إسرائيل، ويتحدث عن فترة «التيه» التي قضوها في صحراء سيناء، واستغرقت أربعين عاماً، وقتالهم بعد ذلك الكنعانيين سكان «فلسطين» الأصليين، ودخولهم أرض الميعاد. وبجانب هذا القصص يشتمل سفر الخروج على الوصايا العشر التي أعطاها الله «لموسى»، وبه أيضاً طائفة من أحكام الشريعة اليهودية في العبادات، والمعاملات، والحدود...

وأما سفر «التثنية» أو «تثنية الشريعة» فقد شغل معظمه بأحكام الشريعة اليهودية الخاصة بالحروب، والسياسة، والاقتصاد، والمعاملات، والعقوبات... وفي هذا السفر عرضت الوصايا العشر عرضاً جيداً، كما أعيد فيه الكلام على الأطعمة الحلال والحرام، وعن نظام القضاء، والملك عند بني إسرائيل، وتحدث أيضاً عن الكهنة، والنبوة، وعن انتخاب «يوشع بن نون» خلفاً «لموسى» وينتهي بخبر وفاة «موسى» ودفنه في «جبل مؤاب».

وأما سفر «اللاويين» أو «الأحبار» فيتضمن سرداً لمسائل العبادات، وخاصة ما تعلق منها بالأضحية، والقرابين، والمحرمات من الحيوانات والطيور..

واللاويون هم من نسل «لاوي» أحد أبناء «يعقوب» وهم سدنة الهيكل، والمشرفون على شؤون المذابح والقرابين، والقوامون على الطقوس، والأعياد الدينية.

وأما «سفر العدد» فقد شغل معظمه بإحصائيات لأسباط بني إسرائيل، وجيوشهم، وأموالهم إلى غير ذلك مما يمكن إحصاؤه من شؤون حياتهم، ومن ثم سمي «سفر العدد» وبجوار هذا العد تناول هذا السفر الحديث عن سيرة بني إسرائيل في برية سيناء، وما بعدها، وفيه كثير من التنظيمات، والتعاليم الكهنوتية، والطقوس الدينية والمسائل الاجتماعية والدينية.

2 ـ «الأسفار التاريخية» وهي اثنا عشر سفراً، تعرض لتاريخ بني إسرائيل بعد استيلائهم على بلاد الكنعانيين، واستقرارهم في فلسطين، وتفصل تاريخ قضاتهم، وملوكهم وأيامهم، والحوادث البارزة في معظم حياتهم، وهي أسفار «يوشع بن نون» و«القضاة» و«راعوث» و«صموئيل» الأول والثاني و«الملوك الأول والثاني» و«أخبار الأيام» الأول والثاني و«عزرا» و«نحميا» و«استير».

3 ـ «أسفار الأناشيد» أو «الأسفار الشعرية» وهي أناشيد ومواعظ، وعددها خمسة أسفار: «سفر يعقوب» و«سفر أيوب» و«مزامير داود» و«أمثال سليمان» و«سفر الجامعة» و«سفر نشيد الأناشيد».

4 ـ «أسفار الأنبياء» وعددها سبعة عشر سفراً، وهي: «أسفار أشعيا» و«سفر أرمياء» و«مراثي أرمياء» و«سفر حزقيال» و«سفر دانيال» و«سفر هوشع» و«سفر يوئيل» و«سفر عاموس» و«سفر عوبيديا» و«سفر يونان» و«سفر

ميخا» و«سفر ناحوم» و«سفر حبقون» و«سفر صفنيا» و«سفر حجي» و«سفر زكرياء» و«سفر ملاخي»[3].

وهذه الأسفار في مجملها تسرد تواريخ، ومعارك بني إسرائيل، كما تتضمن عادات وقيم اليهود وأخلاقهم وأمثالهم، وتسابيحهم، وأغاني ينسبونها إلى «داود» و«سيلمان» عليهما السلام.

ثانياً: قيمة هذه الأسفار

وأهم أسفار «العهد القديم» هي أسفار القسم الأول، ويدعي اليهود أنها نزلت على «موسى» عن طريق الوحي الإلهي، إلا أن الأسلوب واللغة اللذين كتبت بهما هذه الأسفار، إلى حانب ما اشتملت عليه من موضوعات وأحكام، وتشريعات جعلت الكثير يتشككون في صحة هذا الادعاء، بل إن الدراسات الحديثة تحدد الفترة التي كتبت فيها هذه الأسفار فيما بين القرن التاسع، والخامس قبل الميلاد[4] (بعد موسى بحوالي خمسة قرون) ويقرر التاريخ: أن «موسى» عليه السلام كتب نسخة من التوراة، ووضعها مع اللوحين في التابوت[5].

ومرت الأيام، وظهر في بني إسرائيل كثير من الفجرة والكفرة، حتى جاء عهد «سليمان» وفتح التابوت بعد وضعه في الهيكل، فلم يجد به نسخة التوراة، وحدثت بعد «سليمان» أحداث عجيبة، وصلت إلى الردة، وعبادة الأوثان، وتعرض بيت المقدس للسلب والنهب والتدمير عدة مرات. وبعد سقوط مملكة «إسرائيل» بقيت مملكة «يهوذا» تعاني الاضطراب والفوضى، وكان اتجاهها يميل غالباً إلى الزندقة والكفر. وقبيل سقوطها آل السلطان إلى الملك «يوشيا»

---

(3) انظر: فهرس العهد القديم من الكتاب المقدس، ص45. طبعة دار الشروق 1989م. الناشر: المكتبة الشرقية. بيروت. لبنان.

(4) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور علي عبد الواحد وافي، ص16، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

(5) سفر الخروج، الإصحاح 25، آية21. ص197 من الكتاب المقدس (العهد القديم) مرجع سابق.

(629 ـ 598ق.م) ومال هذا الملك إلى العودة إلى الإيمان باتباع التوراة، رجاء أن يكون في هذا إنقاذ لمملكته، وكان يعاصره كاهن يسمى «حلقيا» انتهز فرصة هذا الميل عند الملك، فادعى ـ بعد سبعة عشر عاماً ـ من حكمه ـ أنه وجد نسخة التوراة في بيت المقدس[6].

ولا يقبل الباحثون هذا الادعاء، إذ لا يعقل أن توجد نسخة من التوراة في بيت المقدس ولا يراها أحد قبل عهد «يوشيا»، ولا خلال السبعة عشر عاماً الأولى من حكمه، ويعلل الباحثون أن «حلقيا» انتهز ميل «يوشيا» إلى العودة للدين، والعمل بالتوراة، فكتب خلال هذه الأعوام (السبعة عشر) ما أسماه أسفار التوراة، وليس ذلك ـ في الحقيقة ـ إلا من مخترعاته، ومما سمعه من أفواه الناس.

وهذا ينطبق أيضاً على معظم الأسفار الأخرى، حيث يجمع الباحثون ـ ومن بينهم علماء يهود ـ أن سفر «حزقيال» وضع أولاً، ثم وضعت من بعده وأضيفت إليه الأسفار والكتب الأخرى. وهذا يدل على أن هذه الأسفار كلها من وضع اليهود، وليست وحياً إلهياً، ولكي يوهم الأحبار والكهان شعبهم، وشعوب العالم أجمع، حتى يخضعوا لهذه الأسفار ادعوا نسبتها إلى أنبياء الله ورسله، ومن بينهم كليم الله «موسى» عليه السلام، ومبالغة منهم في الكيد أدخلوا فيها بعض الأقوال والوصايا التي يُشْتَمُّ منها رائحة الحق»[7]. ويمكن أن نورد بعض الدلائل على ذلك من واقع الأسفار نفسها:

1 ـ يوجد كثير من الاختلاف والتناقض بين تلك الأسفار: ففي كل من «سفري العدد والأحبار» شؤون ووصايا، وتشريعات مذكور بعضها في «سفر الخروج» السابق عليهما في الترتيب بصيغ مختلفة بالزيادة والنقص. ومع أن «سفر التثنية» احتوى تكراراً لكثير من الأحداث والتشريعات التي وردت في الأسفار الثلاثة السابقة عليه، فإن فيما احتواه زيادة ونقصاً،

---

(6) انظر: إظهار الحق، رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي، 1/ 288 ـ 291، دار الجيل. بيروت.

(7) البحث عن الحقيقة في أفكار ومعتقدات اليهود، محمد أبو القاسم الحاج. ص184. الطبعة الأولى 1990 منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس ليبيا.

ومغايرة لما ورد في هذه الأسفار، وهي أشهر من أن أذكر أمثلة لها.

وقد أورد «ابن حزم» نماذج كثيرة من هذه النصوص[8].

وفي كل من الأسفار الأربعة إشارات إلى ما سوف يحل ببني إسرائيل من مصائب، وشدائد، وإجلاء من أرض كنعان، وعودة إليها. . مما لا يعقل معه أن يكون إلا في حالة تعدد الكتاب، واختلاف أوقات الكتابة، واستقاء الكُتَّاب معلوماتهم من مصادر مختلفة، بينها كثير من التناقضات، لاختلاف الميول والاتجاهات. بل إن هذا التناقض لا يمكن أن يصدر من عاقل يدرك ما يقول، فضلاً عن أن ينسب إلى عالم الغيب والشهادة!!

وفي آخر إصحاحات «سفر التثنية» ذكر موت «موسى» ودفنه في الوادي، في أرض مؤاب. ثم أعقب هذا الخبر بهذه العبارة: «ولم يعرف قبره إلى يومنا هذا» مما فيه دلالة حاسمة على أن هذا السفر قد كتب بعد موت «موسى» بمدة طويلة[9].

2 ـ وفي مجال العقيدة وردت عبارات في التوراة تتنافى مع ما أجمع عليه الأنبياء والمرسلون من لدن «آدم» إلى «محمد» عليه الصلاة والسلام ـ من الدعوة إلى عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد، حيث ورد في «سفر الخروج»[10]: «ولما رأى الشعب أن «موسى» أبطأ في النزول من الجبل، اجتمع الشعب على «هارون» وقالوا له: قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا، لأن هذا الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر، لا نعلم ماذا أصابه؟ فقال لهم هارون: انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم، وبنيكم، وبناتكم، وأتوني بها فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم، وأتوا بها إلى «هارون» فأخذ ذلك من أيديهم، وصوره بالأزميل، وصنعه عجلاً

(8) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل 1/ 146 ـ 147. طبعة محمد علي صبيح.

(9) تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، محمد عزة دروزة، ص17. الطبعة الثانية 1389هـ 1969م، منشورات: المكتبة العصرية. صيدا ـ بيروت.

(10) سفر الخروج: 32، ص208، ضمن مجموعة الكتاب المقدس. مرجع سابق.

مسبوكاً، فقال هذه آلهتك يا إسرائيل. التي أصعدتك من أرض مصر».

فمن هذا المقطع من التوراة ـ التي يدين بها اليهود، وقدستها النصارى ـ نلاحظ أن بني إسرائيل لم يستطيعوا الاستقرار على عبادة الله وحده، لأن مسألة الألوهية لم تكن عميقة الجذور في نفوس بني إسرائيل، فقد كانت المادية، والتطلع إلى الأسلوب النفعي في هذه الحياة من أكثر ما يشغلهم، وكان اتجاههم إلى التجسيم والتعدد واضحاً، والدليل على ذلك كثرة أنبيائهم، إذ كلما تجدد الشرك عندهم أرسل الله إليهم نبياً يجدد أمر الدعوة إليهم.

3 ـ وهذا النص ليس وحياً إلهياً على الإطلاق، لأنه ينسب صناعة التمثال إلى «هارون» عليه السلام ـ وحاشا لنبي من أنبياء الله من هذه الأباطيل، وما زال هذا الاعتقاد سائداً عند اليهود والنصارى. ولا شك أن الذي قام بهذا الضلال ودعا اليهود إليه هو «السامري» كما أعلن القرآن ذلك، قال الله تعالى: ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾[11].

وهذا ليس النص الوحيد الذي ينسب فيه كتاب التوراة إلى الأنبياء مثل هذه الافتراءات «إن عقلية اليهود، وثقافتهم، وطبائعهم، واعتقاداتهم هي التي كانت ولا تزال توحي إليهم بأن يفرغوا ما في أنفسهم من عقدهم النفسية وتعاليمهم على غيرهم من البشر ولو كانوا أنبياء[12].

ولذلك لم تخل أسفارهم من وصف الأنبياء بأحط وأقذر الصفات، فهذا «إبراهيم» ـ عليه السلام يصفونه بأحط ما يمكن أن يوصف به بشر، ويصمونه بما لا ترضى به السوائم، فقد اتهموه بأنه كان يتاجر بامرأته، إذ جاء في «سفر التكوين»: «وحدث جوع في الأرض، فانحدر «إبرام» إلى مصر.. وحدث لما قرب أن يدخل مصر أنه قال «لساراي» امرأته: إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون، أنهم يقولون هذه امرأته، فيقتلونني، ويستبقونك، فقولي إنك أختي، ليكون لي خير بسببك، وتحيا نفسي من

(11) سورة طه، الآيتان: 76 و78.

(12) البحث عن الحقيقة في أفكار ومعتقدات اليهود، محمد أبو القاسم الحاج. ص94. مرجع سابق.

أجلك، وحدث لما دخل «إبرام» إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة.. فمدحوها لدى «فرعون» فأخذت إلى بيت «فرعون» فصنع إلى «إبرام» خيراً بسببها، وصار له غنم وبقر وحمير، وعبيد وإماء[13].

هذا هو منهج كتاب الأسفار عند الحديث عن الأنبياء، وهم خلاصة البشر ـ فلم يستح كاتبوا الأسفار، وخاصة «سفر التكوين» من أن يرينا نبياً من الأنبياء، وهو يبيع امرأته، ولم يذكر لنا كتاب «العهد القديم» موقفاً واحداً من مواقف «أبي الأنبياء» ينم عن دعوة هذا الرجل لله، أو استجابة أحد له. بل إن بعض شراح «العهد القديم»، وهو القس «وليم مارش» قد راح في موسوعته يقول بغير حياء، وبغير عقل أيضاً: «ويظهر أن «إبراهيم» حين ترك «حاران» اتفق هو و«ساري» على أن تقول أخته، وهذا بحسب النظر إلى «إبراهيم» غريب، فإنه ترك أرض ميلاده، إطاعة لأمر الله، وذهب غريباً ينتقل من مكان إلى مكان، ومع هذا ارتكب ذلك، وهو ما يؤول إلى أخذ امرأته منه، ولعل «إبرام» أتى ذلك، لينقذ نفسه، واتكل على نباهة امرأته في إنها تخلص نفسها من المصاعب، ولكن في كل الأحوال ما أتاه دليل على ضعف الإنسان، ولا سيما إنسان سامي السجايا محسوب من أفاضل البشر[14].

وهكذا لا يستحيي كتاب «العهد القديم» أو شراحه من خلع مثل تلك المهانات على أنبياء الله، وخاصة نبي مثل «إبراهيم» أوحى الله إليه، وبلغ عن ربه، ورتبته عند الله على ضوء ما كلفه به من شرف النبوة، لا تجعله يقع في مثل هذا الإثم الذي يزعمه هؤلاء الكتاب.

وهذا «يعقوب» يصفونه بالغش والخداع والكذب لينال ميراث أبيه دون أخيه «عيسو»، ويصف «سفر التكوين»[15] المحاولات التي قام بها يعقوب، ليصل إلى غايته: وحدث لما شاخ «إسحاق» وَكلَّت عيناه من النظر، أن دعا

---

(13) سفر التكوين: 12. ص86. ضمن مجموعة الكتاب المقدس. مرجع سابق.

(14) انظر: السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، وليم مارش 1/113. صادر عن مجمع الكنائس في الشرق الأردني. بيروت 1973م.

(15) انظر: سفر التكوين: إصحاح 27. ص108 ضمن مجموعة الكتاب المقدس (العهد القديم).

«عيسو» ابنه الأكبر وقال له: يا بني إنني قد شخت، ولا أعرف يوم وفاتي، فالآن خذ عدتك، واخرج إلى البرية، وتصيد لي صيداً، واصنع لي طعاماً كما أحب، وأتني به لآكل منه حتى تباركك نفسي قبل أن أموت، وكانت «رفقة» سامعة إذ تكلم «إسحاق» مع «عيسو». فنقلت ذلك لـ «يعقوب» ابنها، وقالت له: اذهب إلى الغنم، وأحضر لي جديين، فأصنعهما أطعمة لأبيك كما يحب، وتحضرها إلي أبيك ويباركك.. فدخل «يعقوب على أبيه، وقال: أنا «عيسو» بكرك، قد فعلت كما كلمتني، قم اجلس، وكل من صيدي لكي تباركني. وينهي كاتب السفر هذا الافتراء على «يعقوب» بقوله: إن «إسحاق» قال لـ «يعقوب» تقدم وقبلني يا بني، فتقدم وقبله فشم رائحة ثيابه ـ وكان قد ارتدى ثياب أخيه «عيسو» واعتقد أنه «عيسو» فدعا له، وباركه قائلاً: فليعطك الله من ندى السماء، ومن دسم الأرض، وكثرة حنطة وخمر، لتستعبد لك الشعوب، وتسجد لك قبائل، كن سيداً لإخوتك، وليسجد لك بنو أمك، ليكن لاعنوك ملعونين، ومباركوك مباركين».

ويظهر من النص الأخير أن اليهود يريدون أن يضفوا الشرعية على نظرتهم إلى الأمم الأخرى، التي ينبغي، كما يزعمون، أن تكون مستعبدة وخادمة لهم، باعتبارهم شعب الله المختار، فمن يلعن اليهود يكون ملعوناً، ومن يباركهم يكون مباركاً في الأرض. ونسي كاتب هذه الأكاذيب، أن أول من يستحق أن تنزل عليه لعنة الله، والملائكة والناس أجمعين، من يتهم الأنبياء والمرسلين بما لا يليق بعوام الناس فضلاً عن خواصهم.

وهذا «موسى» عليه السلام لم يسلم من افتراءاتهم، ومن أبرز التهم التي ألصقت به، ما يذكره «سفر الخروج»[16] من موافقة «موسى» على سرقة الإسرائيليين حليّ المصريين، تنفيذاً لوصية الرب التي أوصاه بها وبلغها إلى قومه فعملوا بها: «وأعطى نعمة لهذا الشعب في عيون المصريين، فيكون حين تمضون أنكم لا تمضون فارغين، بل تطلب كل امرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها

(16) انظر: سفر الخروج: إصحاح 3/ 21 ـ 22 من الكتاب المقدس (العهد القديم).

أمتعة فضة، وأمتعة ذهب، وثياباً، وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين».

ويعلق الأستاذ «محمد عزة دروزة» على هذا النص بقوله: ومهما كان من أمر فإن تسجيل هذا الخبر بهذا الأسلوب، يدل على ما كان، وسيظل يتحكم في نفوس بني إسرائيل من فكرة استحلال أموال الغير، وسلبها بأية وسيلة، ولو لم تكن في حالة حرب، ودفاع عن النفس، كما أنه كان ذا أثر شديد في رسوخ هذا الخلق العجيب في ذراريهم، ثم فيمن دخل في دينهم من غير بني جنسهم[17].
وترسم التوراة المزعومة صورة بشعة لـ «داود» عليه السلام حيث جاء فيها: أرسل «داود» قائده «يؤاب» وجنوده، ومن بينهم جندي اسمه «أوريا» فخربوا «بني عمون» وحاصروا «ربة» وأما «داود» فأقام في «أورشليم» وفي المساء قام «داود» عن سريره وتمشى على سطح بيت الملك، فرأى امرأة تستحم، وكانت جميلة المنظر جداً، فأرسل في طلبها، فجيء بها إليه، وزنا بها فحملت المرأة، وأرسلت إلى «داود» تخبره بذلك، فما كان منه لكي يستر الفضيحة إلا أن يرسل في طلب زوجها «أوريا» ولكن الرجل لما رجع لم يتصل بزوجته، ورفض التنعم، بينما إخوانه يواجهون الموت، وحينئذ أعاده إلى الجبهة، ومعه مكتوب من «داود» إلى «يؤاب» يقول فيه: «اجعلوا» أوريا «في وجه الحرب الشديدة، وارجعوا من وراءه فيضرب فيموت»[18].

وبعد موته ضمّها «داود» إلى بيته زوجة، وهذه الزوجة هي أم سليمان «عليه السلام» التي حبلت به بعد أن غدت زوجة «داود» الشرعية، أما الولد الذي حملت به سفاحاً منه، فقد ضربه الله وأماته انتقاماً من «داود» لأنه استاء من عمله الفاحش[19].

وقد بلغ التزوير منتهاه في التوراة عند حديثها عن نبي الله «سليمان» حيث

(17) تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم. ص68. مرجع سابق.
(18) راجع الإصحاح 1 من سفر صموئيل الثاني، آية 15. ص593 من الكتاب المقدس والعهد القديم.
(19) المرجع السابق الإصحاح 12. آية 24. ص595 من الكتاب المقدس (العهد القديم).

اتهمته بالشرك الأكبر، والعياذ بالله تعالى: جاء في الإصحاح الحادي عشر من «سفر الملوك الأول» ما يلي: وأحب الملك سليمان نساءً غريبة كثيرةً مع بنت فرعون. . . من الأمم الذين قال فيهم الرب لبني إسرائيل: لا تدخلوا إليهم ولا يدخلون إليكم، لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتهم، والتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة وكان له سبعمائة من النساء السيدات، وثلاث مائة من السراري، فأمالت نساؤه قلبه، وراء آلهة أخرى، ولم يكن قلبه مع الرب إلهه[20].

وبعد فهذه نبذة مختصرة عن بعض ما اشتملت عليه التوراة من مزاعم وأباطيل في حق الله، ثم في حق أنبيائه ورسله، وهذا يدل دلالة قاطعة على أنها حرفت وبدلت، وخضعت للميول والرغبات البشرية، خاصة إذا علمنا أن اليهود يسعون إلى السيطرة على شعوب الكرة الأرضية قاطبة، وتسخيرها لخدمتهم، ولا يتم ذلك إلا بنشر الرذائل والفساد في المجتمع البشري بالتركيز على الجانب المادي في الإنسان، ومحاولة إشباعه بإغراقه في الشهوات والملذات البهيمية.

ولتحقيق هذا الهدف لم يتورعوا في نسبة أمثال هذه الأباطيل إلى المصطفين الأخيار من الأنبياء والرسل، حتى يضفوا الشرعية على هذه الأعمال الدنيئة، ويقنعوا العوام بها باعتبارها من سيرة هذه الخلاصة البشرية نعوذ بالله من الضلال والإضلال.

ولو أردنا أن نتتبع مثل هذه الادعاءات لما وسعنا المقام، وذلك يعود إلى ضخامة الموضوع وتشعبه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفكر اليهودي يغلب عليه طابع السرية، والتغير وفق مقتضيات الأمور، وهم في جميع الأحوال يحاولون أن يضفوا على هذه الأفكار طابع القداسة والإجلال، لأن أقوال «الحاخامات» هي قول الله الحي، وأن الله يستشير «الحاخامات» عندما توجد مسألة معضلة لا يمكن حلها إلا في السماء»[21].

---

(20) انظر: سفر الملوك الأول. إصحاح 11. آية 3 ص651 من الكتاب المقدس (العهد القديم).

(21) الكنز المرصود في قواعد التلمود، لروهلنج، ترجمة الدكتور يوسف نصر الله ص32 ـ 33. بتصرف، الطبعة الأولى 1899م. مطبعة المعارف بمصر.

ولقد خلد القرآن هذا الخلق فيهم بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[22].

والدليل على ذلك أنهم استبدلوا «التلموذ» «بالتوراة» ويعتبره أكثر اليهود كتاباً منزلاً، ويضعونه في منزلة «التوراة»، ويرون أن الله أعطى «موسى» التوراة على طور سيناء مدونة، ولكنه أرسل على يديه «التلموذ» شفاهاً، ولا يقنع بعض اليهود بهذه المكانة «للتلموذ» بل يضعون هذه الروايات الشفهية في منزلة أسمى من التوراة[23].

وبعد ميلاد المسيح عليه السلام خشي «الحاخامات» على هذه الروايات من الضياع فجمعت في كتاب سمي «المشنا» ومعناها الشريعة المكررة، وهي أول لائحة وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، جمعها «يهوذا هاناسي» فيما بين 190 و200م.

وهي خلاصة القانون الشفهي الذي تناقله «الحاخامات» منذ ظهور حركة «الفريسيين» التابعين لأهواء النفس، ونشطت حركتهم بعد ظهور «عيسى بن مريم» عليه السلام مما أدى أخيراً إلى تسجيل المبادىء الهدامة التي قامت عليها دعوة «الفريسين» التي استنكرها «المسيح»[24].

واستعصت «المشنا» على بعض القراء، فأخذ علماء اليهود يكتبون عليها حواشي كثيرة، وشروحاً مسهبة، وسميت هذه الحواشي وتلك الشروح باسم «جمارا» ومعناها الإكمال، فبعد أن تمت «المشنا» جمعاً وتدويناً، بدأ أحبار اليهود وكهانهم يشرحونها، ويعلقون عليها، ويضيفون إليها ما يرون إضافته، ويحذفون ما يرون ضرورة لحذفه من أفكار ونصوص. و«الجيمارا» نوعان: «جمارا فلسطين أو أورشليم» و«جمارا بابل» وهما يكونان «التلمود الأورشليمي

---

(22) سورة البقرة، الآية: 78.

(23) انظر: اليهودية، الدكتور أحمد شبلي، 266، الطبعة السابعة 1984م، مكتبة النهضة المصرية.

(24) التلمود تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان ص 11 ـ 12. الطبعة الرابعة 1401هـ ـ 1981م. دار النفائس ـ بيروت.

والبابلي» و«التلمودان» لا يختلفان في النص الأصلي «المنشا» وإنما يختلفان فيما أضيف إليهما من شروح وقصص وخرافات[25].

وقد وضعت تراجم عديدة للتلمود إلى عدة لغات، لكنها محذوفة الحواشي والأقسام التي لا يجوز الاطلاع عليها لغير «الحاخامين» المتقدمين في «اللاهوت». وحادثة فريدة نموذجية وقعت في «دمشق» تعطينا فكرة واضحة على حرص اليهود على سرية التلمود، ففي حادثة الراهب «توما» الذي قتل هو وخادمه في «دمشق» عام 1840م للحصول على الدم لخلطه بعجين الفطير المقدس، وقد جرت عملية الذبح واستصفاء الدماء البشرية في جو من الفرح والرقص والغناء، وذلك حتى تتم المراسم والطقوس حسب شريعة هؤلاء المردة التي اصطنعوها لأنفسهم ـ قبض على «الحاخام موسى أبو العافية» الذي اعتنق الإسلام فيما بعد، وقام بترجمة نصوص سرية من التلمود، وقد حاول اليهود في دمشق وغيرها من بلاد الأرض دفع أموال طائلة مقابل عدم نشر هذه الترجمة، حتى لا تثير الرأي العام ضدهم[26].

ومجمل القول: فإن «التلمود» من الكتب الشديدة السرية التي لا يحصل عليها الإنسان بأي حال، فهو غير مسموح بتداوله لغير اليهود. وقد تمخض عنه في هذا العصر كتاب آخر يسمى «بروتوكلات حكماء صهيون» وهو عبارة عن البرنامج الفعلي لما جاء في التلمود من أفكار شيطانية، ووساوس يهودية، ذات مرام، وطموحات خبيثة تستهدف البشرية جمعاء بقصد السيطرة عليها، وحكمها يهودياً[27].

ومن هنا نستطيع القول بكل يقين: إن الدين اليهودي ـ الذي بين أيدينا ـ لا يستند في كثير من أحكامه وتشريعاته إلى الوحي الإلهي، إذ يظهر في هذه

---

(25) البحث عن الحقيقة، محمد أبو القاسم الحاج، ص 192. مرجع سابق.

(26) لمزيد من التفصيل في هذه القضية راجع رواية: «دم لفطير صهيون» تأليف: نجيب الكيلاني. الطبعة الأولى 1971م، الناشر: دار النفائس، بيروت. وهي رواية مدعمة بالوثائق والمقتطفات الحقيقية من ملفات التحقيق.

(27) البحث عن الحقيقة، محمد أبو القاسم الحاج، ص 205. مرجع سابق.

الشريعة كثير من مظاهر الانحراف والتضارب، واختلاط المسائل، وهذا دليل على أن هذه الأسفار من صنع أيديهم، وأنها كتبت في عصور متعددة، لأن كل سفر منها يعكس التقاليد والنظم التي كانوا يسيرون عليها في ذلك العصر، وأن الكهنة كانوا يعتمدون على ما سمعوه، وما تلقاه الخلف عن السلف من أخبار وأساطير وأقوال، بل إن الكهنة كثيراً ما كانوا يكتبون ما يدور بخيالهم من أماني وأحلام، على أنها حقائق واقعة، يضاف إلى ذلك قرارات المحافل اليهودية، التي تعتبر مصدراً مهماً للأسفار.

«فعلى مر التاريخ كان زعماء اليهود يدفعون بقراراتهم، لتصير جزءاً من الأسفار المقدسة، وعندما اتخذت الأسفار وضعها النهائي قبيل الميلاد، لم يتوقف زعماء اليهود عن محاولاتهم تقديس هذه القرارات، فدفعوا بها إلى التلمود، ثم بعد ذلك إلى بروتوكلات حكماء صهيون، وليس هذا وذاك عندهم بأقل قداسة من العهد القديم»[28].

يقول الدكتور «موريس بوكاي»: إذا كانت المسائل التي تطرحها رواية القرآن لم تلق ـ حتى يومنا توكيداً من المعطيات العلمية، فإنه لا يوجد، على أي حال، أقل تعارض بين المعطيات القرآنية الخاصة بالخلق، وبين المعارف الحديثة عن تكوين الكون. ذلك أمر يستحق الالتفات إليه فيما يخص القرآن، على حين قد ظهر بجلاء أن نص العهد القديم ـ الذي نملكه اليوم ـ قد أعطى عن هذه الأحداث معلومات غير مقبولة من وجهة النظر العلمية.

وكيف لا ندهش لذلك خاصة إذا علمنا أن النص الأكثر تفصيلاً عن رواية الخلق في التوراة، قد كتب بأقلام كهنة عصر النفي البابلي، وقد كان لهؤلاء الكهنة أهداف تشريعية... فاصطنعوا لتلك الأهداف رواية تتفق ونظراتهم اللاهوتية[29].

---

(28) اليهودية، الدكتور أحمد شبلي، ص 206. مرجع سابق.

(29) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة. الدكتور موريس بوكاي ص 172. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس ـ ليبيا.

ثالثاً: موقف القرآن الكريم من التوراة والإنجيل

يعترف القرآن بالتوراة التي أنزلها الله على «موسى» قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ﴾[30]. فيما عدا ذلك فإن الإسلام لا يعترف به، فسفر «يوشع» وسفر «القضاة» والملوك... ليست من الكتب المقدسة في نظر الإسلام.

ونظرة القرآن إلى «التوراة» نظرة موضوعية تعتمد الواقع، وتنطلق منه، وهذا الواقع يمكن تقسيمه إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى:

يعلمنا القرآن أن كل رسول يرسل، وكل كتاب ينزل، يأتي مصدقاً ومؤكداً لما قبله، فالإنجيل مصدق، ومؤيد للتوراة قبله. والقرآن مصدق ومؤيد للإنجيل والتوراة ولكل ما قبله من الكتب. ولكن ليس معنى التصديق، أن يكون المتأخر صورة طبق الأصل من المتقدم، ولكن على معنى أن الأحكام التي جاء بها المتقدم هي من عند الله، وأن هذه الأحكام منها ما هو باقٍ خالد، فيأتي الدين الجديد مقرراً لتلك الأحكام الكلية التي لا تختلف باختلاف الأمم والزمان. ومنها أحكام وتشريعات موقوتة بآجال. قد تطول، وقد تقصر، فهذه تنتهي بانتهاء الأجل المضروب لها، فيأتي الدين الجديد بأحكام أخرى أوفق للعباد والبلاد، ولكن هذا لا يعد نقضاً من المتأخر للمتقدم، ولا إنكاراً لحكم تشريعاته في وقتها، بل وقوفاً بها عند غايتها، وأجلها المقرر.

«ولولا اشتمال الشريعة على هذين النوعين ما اجتمع فيها العنصران الضروريان لسعادة المجتمع البشري: عنصر الاستمرار الذي يربط حاضر البشرية بماضيها، وعنصر الإنشاء والتجديد، الذي يعد الحاضر للتطور والرقي اتجاهاً إلى مستقبل أفضل»[31].

---

(30) سورة آل عمران، الآيتان: 2 و3.

(31) الدين. الدكتور محمد عبد الله دراز، ص 179.

هكذا كانت الشرائع السماوية خطوات متصاعدة، ولبنات في بناء صرح متكامل تستظل به البشرية، ويرشدها إلى الطريق القويم الموصل إلى سعادة الإنسان في الدارين.

وكان الإسلام هو الدين الخاتم واللبنة الأخيرة التي أكملت البنيان، وتمت به نعمت الله على البشرية، فكانت آخر آية نزلت في دستور هذا الدين: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(32).

وقد صور النبي ﷺ دوره في تشييد ذلك الصرح أوضح صورة بقوله: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وجمله إلا موضع لبنة، فجعل الناس يطوفون. ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة، فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»(33).

المرحلة الثانية:

إذا كانت مهمة القرآن التصديق بكل ما جاءت به الكتب السابقة عليه من أحكام وتشريعات وعقائد، فإن من مهامه أيضاً أن يحافظ على تلك الشرائع والأحكام، حتى تسير في مسارها الذي ارتضاه الله لها، فإذا خرجت تلك الأديان على هذا المسار كان لزاماً على القرآن أن لا يقف موقف المتفرج الذي لا يعنيه شقاء الناس أو سعادتهم، لذلك أضيفت إليه مهمة أخرى ـ إلى جانب التصديق ـ وهي الهيمنة على تلك الكتب، أي الحارس عليها، ومهمة الحارس الأمين لا تقتصر على تأييد ما خلده التاريخ فيها من حق وخير، بل عليه فوق ذلك أن يحميها من الدخيل الذي عساه أن يضاف إليها بغير حق، وأن يبرز ما عساه أن يكون قد أخفي منها.

ولهذا كانت مهمة القرآن أن ينفي عنها الزائد، وأن يتحدى من يدعي وجودها في تلك الكتب ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(34).

---

(32) سورة المائدة، الآية: 4.

(33) رواه البخاري من حديث أبي هريرة. كتاب المناقب باب خاتم النبيين. حديث 3535 فتح الباري، 6/ 558. المطبعة السلفية، القاهرة.

(34) سورة آل عمران، الآية: 92.

كما أن عليه أن يبين ما ينبغي تبيينه مما كتموه منها ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾[35].

وجملة القول: إن علاقة القرآن بالديانات السماوية في صورتها الأولى هي علاقة تصديق وتأييد كلي، وإن علاقته بها في صورتها المنظورة اليوم علاقة تصديق لما بقي من أجزائها الأصلية، وتصحيح لما طرأ عليها من البدع والإضافات الغريبة[36].

(35) سورة المائدة، الآية: 16.

(36) من أهم المراجع التي اعتمدت عليها في هذا الموضوع الأخير (موقف القرآن الكريم) البحث القيم الخاص بموقف الإسلام من الأديان الأخرى الذي ألحق بكتاب «الدين» للمرحوم: الدكتور محمد عبد الله دراز، ص 175 ـ 185.



تدور كلمة «التحقيق» في اللغة حول: إحكام الشيء وصحته، والتيقن، والتثبت.

ففي مقاييس اللغة: يقال: ثوب محقق إذا كان محكم النسج.

قال:

تسربل جلد وجه أبيك أنّا كفيناك المحققة الرقاقا

ويقال: حققت الأمر وأحققته: أي كنت على يقين فيه[1].

---

(1) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، 2/15، 16، 19، ط. عيسى البابي الحلبي، سنة 1371هـ.

وفي اللسان: وحقه يحقه وأحقه: كلاهما أثبته، وصار عنده حقاً لا شك فيه، حق الأمر يحقه حقاً وأحقه: كان منه على يقين، تقول: حققت الأمر وأحققته إذا كنت على يقين منه[2].

أما عن المدلول الاصطلاحي للتحقيق، فهو: «إخراج الكتاب على أسس صحيحة محكمة من التحقيق العلمي في عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبته إليه، وتحريره من التصحيف والتحريف، والخطأ، والنقص، والزيادة».

أو «إخراجه بصورة مطابقة لأصل المؤلف أو الأصل الصحيح الموثوق إذا فقدت نسخة المؤلف»[3].

فالتحقيق هو: «أن يؤدى الكتاب أداء صادقاً كما وضعه مؤلفه كمّاً وكيفاً بقدر الإمكان، فليس معنى تحقيق الكتاب أن نلتمس للأسلوب النازل أسلوباً هو أعلى منه، أو نحل كلمة صحيحة محل أخرى صحيحة بدعوى أن أولهما أولى بمكانها، أو أجمل، أو أوفق، أو ينسب صاحب الكتاب نصاً من النصوص إلى قائل وهو مخطىء في هذه النسبة، فيبدل المحقق ذلك الخطأ، ويحل محله الصواب، أو أن يخطىء في عبارة خطأ نحوياً دقيقاً فيصحح خطأه في ذلك، أو أن يوجز عباراته إيجازاً مخلاً فيبسط المحقق عباراته بما يدفع الإخلال، أو أن يخطىء المؤلف في ذكر علم من الأعلام، فيأتي به المحقق على صوابه. ليس تحقيق المتن تحسيناً أو تصحيحاً، بل هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته، وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها، كما أن ذلك الضرب من التصرف عدوان على حق المؤلف الذي له وحده حق التبديل والتغيير»[4].

فالتحقيق إذن أمر جليل يحتاج من الجهد والعناية إلى أكثر ما يحتاج إليه

---

(2) لسان العرب: لابن منظور، مادة (حقق)، ط. دار المعارف.

(3) تحقيق التراث: د. عبد الهادي الفضلي، ص36، الطبعة الأولى، مكتبة العلم بجدة، سنة 1402هـ.

(4) تحقيق النصوص ونشرها: للأستاذ عبد السلام محمد هارون: ط6، ص46، 47، ط4 مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة 1397هـ.

التأليف؛ حتى لقد قال الجاحظ قديماً: «ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفاً أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حُرّ اللفظ وشرف المعاني، أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام»[5].

فالعلماء العرب قديماً قد عرفوا التحقيق، ولاسيما عند توثيق النصوص، وبخاصة النصوص الشرعية، فقد كان لهم مناهج يتبعونها عند ذلك.

يقول الدكتور شوقي ضيف مؤكداً هذه الحقيقة: «لقد كانوا يعرفون كل القواعد العلمية التي نتبعها في إخراج كتاب، لا من حيث رموز المخطوطات فحسب، بل أيضاً من حيث اختيار أوثق النسخ لاستخلاص أدق صورة للنص. ولعل خير ما يمثل عملهم في هذا الجانب إخراج اليونيني، حافظ دمشق المشهور في القرن السابع الهجري لصحيح البخاري»[6].

كما كان للعلماء العرب مؤلفات تتصل بالمنهج العلمي عند التأليف والتحقيق، من ذلك[7]:

1 ـ مقدمة ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، المتوفى 643هـ)[8].

---

(5) المرجع السابق، ص52، 53 بتصرف يسير ـ وراجع: الحيوان: لأبي عثمان الجاحظ، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، 1/ 79، ط2 مصطفى البابي الحلبي، سنة 1385هـ.

(6) البحث الأدبي: د. شوقي ضيف، ص185، 186، ط6 دار المعارف، ولمزيد من التفصيل حول تألق العلماء العرب القدامى في وضع قواعد وأسس التحقيق، راجع الكتب التالية:
ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي: لفرانز روزنتال، ط. دار الثقافة ببيروت، سنة 1961م.
ـ مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين: للدكتور رمضان عبد التواب، ط. الخانجي، سنة 1406هـ.
ـ تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث: للدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، ليبيا، سنة 1989م.

(7) راجع: منهج البحث الأدبي: د. علي جواد الطاهر، ص156، ط7، مطبعة الديواني ببغداد، سنة 1986م؛ تجد مزيداً من التفصيل.

(8) حققه محمد راغب الطباخ، ط1، المطبعة العلمية بحلب، سنة 1350هـ.

2 ـ تذكرة السامع والمتكلم في آداب العلم والمتعلم، لابن جماعة (بدر الدين ابن أبي إسحاق إبراهيم الكناني، المتوفى سنة 733هـ)[9].

3 ـ التعريف بآداب التأليف للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن، المتوفى سنة 911هـ)[10].

كل هذا وغيره يدل على أن أسلافنا الأفذاذ كان عندهم مناهج عند التأليف والتحقيق تكاد تقترب من مناهج المحدثين، إلا أنه مع هذا كله ومع بداية الاشتغال بالتحقيق في العصر الحديث لم يكن ثمة منهج معلوم يمكن أن يلتزم به المحققون، بل كان لكل منهم طريقته ومنهجه، على أنه قد استمدت بعض هذه الطرق من مناهج المسلمين في توثيق النصوص، وبخاصة النصوص الشرعية، كما استمد بعضها الآخر من مناهج المستشرقين في نشر التراث القديم. ومع مرور السنين بدأت الخبرات تتراكم، وبدأ التفكير في تقنين هذه العملية ووضع الضوابط التي تحكمها[11].

صفات المحقق[12]:

ينبغي لمن يضطلع بهذه المهمة الجليلة، وهي تحقيق المخطوطات أن تتوافر فيه هذه الصفات:

1 ـ الإحساس بقيمة التراث العلمي والفكري، إحساساً ينبع من الإيمان العميق بدوره الفعال في بناء حضارة الأمة عن طريق إحياء تراثها.

2 ـ الحب والتعلق بتراثنا المخطوط، ومعايشته، وتوثيق الصلة به على نطاق

---

(9) طبع في حيدر آباد الدكن، سنة 1353هـ.

(10) حققه الدكتور إبراهيم السامرائي ونشره في مجلة كلية الدراسات الإسلامية: العدد الثالث، بغداد سنة 1970.

(11) المخطوط العربي: د. عبد الستار الحلوجي، ص275 ـ بتصرف يسير ـ ط2، مكتبة مصباح بجدة، سنة 1409هـ.

(12) تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: د. عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان، ص41 ـ 43، ـ بتصرف ـ، ط. مكتبة الملك فهد الوطنية، سنة 1415هـ.

واسع قراءة ودراسة، وخبرة ودراية بأسراره ودقائقه وخصائصه، وأساليب تدوينه، ومناهج كتابته، وأنواع خطوطه.

3 ـ الخبرة والتمرس بتحقيق المخطوطات، والدراية الواسعة بأصول تحقيقها، ومعرفة أصولها، وما كتبت به من خطوط متنوعة، مشرقية ومغربية، وفارسية، ويستتبع ذلك التمرس بنهج النساخ ومصطلحات القدماء في الكتابة، مثل علامات التضبيب، واللحق، والإحالة... ولا بد من معرفة اصطلاحات القدماء في الضبط بالشكل، وعلامات إهمال الحروف غير المعجمة، وما يسمى بالتعقيبة.

4 ـ أن يكون المحقق على علم ودراية بموضوع الكتاب، فذلك أدعى إلى أن يكون العمل أكثر إتقاناً ودقة، مما لو تصدى له شخص آخر له وجهة علمية أخرى.

5 ـ الأمانة العلمية التي تقتضي تحرير النص وتصحيحه، والاجتهاد في إخراجه على الصورة التي تمت على يد مؤلفه دون أي تصرف، وفق أصول التحقيق المعتمدة عند شيوخ هذا العلم وأساطينه.

6 ـ الإلمام الواسع باللغة العربية وأساليبها ومفرداتها وسائر علومها؛ مما يذلل كثيراً من الصعاب التي قد تواجه المحقق في أساليب المخطوطة، ولغتها، حيث يجد من الحصيلة اللغوية ما يمكنه من تدقيق النظر، والوصول إلى الوجه الصحيح.

7 ـ التذرع بالصبر والأناة؛ لأن المحقق كثيراً ما تواجهه مشكلات وصعوبات قد تتطلب وقفات طويلة ومتأنية للوصول إلى علاجها الصحيح عن علم ويقين، وبعد طول بحث وتقصٍّ، بعيداً عن النظرة العجلى التي تأخذ بأقرب ما يتبادر إلى الذهن دون إعمال الفكر وتدقيق النظر وتقليب الأمر على جميع وجوهه المحتملة، بغية الوصول إلى وجه الصواب.

8 ـ سعة الاطلاع على كتب التراث ومصادره في مختلف جوانب البحث والمعرفة، ومعرفة مناهج المؤلفين، وتوجهاتهم العلمية، وطرق البحث

في مصنفاتهم حول شتى العلوم، مما يساعد المحقق على تحرير وتوثيق نصوص الكتاب الذي يعمل على تحقيقه.

الجوانب الفنية لتحقيق المخطوط:

يمكن أن نجمل تلك الجوانب بإيجاز شديد في ثلاثة مراحل أساسية، هي(13):

المرحلة الأولى: تجميع نسخ المخطوط، والمقارنة بينها وتحديد منازل النسخ.

ولكي نتوصل إلى معرفة النسخ المختلفة للكتاب الواحد ينبغي الرجوع إلى فهارس المكتبات والأعمال الببلوجرافية التي تحصي تراثنا المخطوط وتحدد أماكنه في مكتبات العالم، مثل كتابي: تاريخ الأدب العربي: لكارل بروكلمان،

---

(13) باختصار يسير عن: المخطوط العربي: ص276 وما بعدها. ولمزيد من التفصيل، راجع كتب تحقيق المخطوطات وأشهرها:

- أصول نقد النصوص ونشر الكتب: للمستشرق برجشتراسر، تقديم د. محمد حمدي البكري، ط. دار الكتب، 1969م.
- تحقيق التراث العربي... منهجه وتطوره: د. عبد المجيد دياب، منشورات المركز العربي للصحافة، القاهرة 1983م.
- تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: د. عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان، ط. مكتبة الملك فهد الوطنية، سنة 1415هـ.
- تحقيق النصوص ونشرها: للأستاذ عبد السلام محمد هارون، ط4، الخانجي بالقاهرة، 1397هـ.
- فهرسة المخطوط العربي: ميري عبودي فتحي، من منشورات دار الرشيد ببغداد، سنة 1980م.
- في منهج تحقيق المخطوطات: مطاع الطرابيشي، ط. دار الفكر بدمشق، سنة 1403هـ.
- قواعد تحقيق المخطوطات: صلاح الدين المنجد، ط3، دار الكتب.
- محاضرات في تحقيق النصوص: د. أحمد محمد الخراط، ط2، دار المنارة بجدة، 1409هـ.
- منهج تحقيق النصوص ونشرها: تأليف الدكتور فوزي حمودي القيسي، والدكتور سامي مكي العاني، ط. مطبعة المعارف ببغداد، سنة 1975م.
- مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين: د. رمضان عبد التواب، ط. الخانجي بالقاهرة 1406هـ.

وتاريخ التراث العربي: لفؤاد سيزكين. والكتابان يسجلان المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات العالم تحت أسماء مؤلفيها، فكل مؤلف تذكر مؤلفاته التي وصلتنا، وكل كتاب منها تذكر نسخه والمكتبات التي توجد بها.

«وليس معنى ذلك أن يعمل (المحقق) على جمع كل ما يوجد من نسخ المخطوطة إذا كانت نسخها كثيرة، مثل بعض الكتب المشهورة التي قد تصل مخطوطات بعضها إلى أكثر من مائة نسخة، وفي مثل هذه الحالة على المحقق أن يجتهد قدر الطاقة في الاطلاع على هذه النسخ، وجمع المعلومات عنها خلال الاطلاع الميداني، أو المصادر والفهارس التي تتحدث عنها وتصفها؛ لكي يتسنى له اختيار النسخ الموثّقة والمعتمدة منها، ويكتفي في الغالب بثلاث إلى خمس نسخ بالصيغة المذكورة.

وإذا لم يجد الباحث بعد التحري والتقصي الدقيق سوى نسخة وحيدة جيدة وصحيحة وكاملة وموثقة، فلا ضير في العمل على تحقيقها، غير أنها تحتاج منه إلى جهد كبير، ودراية واسعة، ويقظة ووعي في التقويم والتصحيح»[14].

ويلحق بتجميع النسخ مسألة تحديد منازلها؛ فليست كل مخطوطات الكتاب الواحد متساوية في أقدارها، ففيها الكامل والناقص، وفيها القديم والمتأخر، وفيها الواضح والغامض، وفيها الموثق بسماعاته وإجازاته ومقابلاته وغير الموثق. وإذا كانت أفضل النسخ هي أقدمها وأكملها وأوضحها وأوثقها، فإن هذه المواصفات قلما تجتمع في نسخة واحدة؛ فقد تكون النسخة الأقدم ناقصة، أو متعذرة القراءة، أو غير موثقة، وقد تكون النسخة الكاملة هي الأحدث. وقد توجد غير مؤرخة يصعب وضعها في مكانها الزمني بين النسخ الأخرى. وهنا تأتي أهمية دراسة الخط والورق وتواريخ التمليكات والسماعات والإجازات، وتقصي الأشخاص الذين ورد ذكرهم في السماع أو الإجازة.

وقد وضع برجشتراسر تصوراً عند المفاضلة بين النسخ الخطية والمتفاوتة؛ إذ يقول: «إن أقدار النسخ الخطية لكتاب ما متفاوتة جداً، فمنها ما

(14) تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: ص121، 122.

لا قيمة له أصلاً في تصحيح نص الكتاب، ومنها ما يعول عليه ويوثق به، ووظيفة الناقد أن يقدر قيمة كل نسخة من النسخ، ويفاضل بينهما وبين سائر نسخ الكتاب، متبعاً في ذلك قواعد، منها:

أ ـ أن النسخ الكاملة أفضل من النسخ الناقصة.

ب ـ النسخ الواضحة أحسن من غير الواضحة.

ت ـ النسخ القديمة أفضل من الحديثة.

ث ـ النسخ التي قوبلت بغيرها أحسن من التي لم تقابل(15).

على أن تحديد منازل النسخ يتمخض عنه اختيار النسخة التي تُتخذ أصلاً للتحقيق تقابل عليه النسخ الأخرى، كما ينتج عنه تحديد النسخ التي أخذت عن بعضها، بحيث يمكن الاستغناء عن النسخ المتشابهة والاكتفاء بالأصل الذي أخذت عنه.

المرحلة الثانية:

مرحلة التحقيق بكل ما ينطوي تحته من تثبت من مؤلف الكتاب وعنوانه وتحرير نصّه. أما عنوان الكتاب واسم المؤلف فغالباً ما يذكران في المقدمة. وفي حالة فقد أجزاء من المقدمة أو طمس إحدى هاتين المعلومتين، أو جزء من أيهما، كأن نعثر على عنوان الكتاب ولا نعثر على اسم المؤلف، أو نعثر على اسم الكتاب واسم المؤلف ناقصين، في مثل هذه الحالات يلزم الرجوع إلى الكتب الببليوجرافية التي تحصي أسماء المؤلفين(16).

أما إذا فقدت المقدمة وفقد معها اسم الكتاب واسم مؤلفه فلا سبيل إلى التعرف على شخصيته إلا من خلال قراءة النص وتحديد موضوعه، والتمرس بأساليب المؤلفين وخصائصهم، والرجوع إلى الكتب الموسوعية، أو كتب

---

(15) أصول نقد النصوص ونشر الكتب: للمستشرق برجشتراسر، ص14، ط. دار الكتب بالقاهرة، سنة 1969م.

(16) مثل: الفهرست: لابن النديم، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: لطاشكبري زاده، وهداية العارفين: للبغدادي، وكشف الظنون: لحاجي خليفة.

التخصص، التي قد تكون نقلت نصوصاً عن هذا الكتاب وسمته، أو ذكرت مؤلفه. وتلك كلها أمور تحتاج إلى خبرة واسعة بالتراث العربي وإحاطة شاملة بخصائص المؤلفين.

فإذا اطمأننا إلى عنوان الكتاب واسم مؤلفه، انتقلنا إلى النص نفسه، فإن كانت نسخة المؤلف هي التي ننشرها فلا مشكلة لأنها تَجُبُّ كل النسخ الأخرى، أما إذا كنا أمام مجموعة من النسخ فيجب أن نرمز لكل منها برمز معين، وأن نتخذ أقدمها وأوثقها وأصحها أساساً للنشر، ونقابلها بالنسخ الأخرى، ونثبت الخلافات بين النسخ في الحواشي.

ولكن تحقيق النص ليس مجرد مقابلة عدة نسخ بعضها على بعض، ولا هو تصويب له أو تصحيح لإخطائه، بل هو محاولة للاقتراب من النص الذي تركه المؤلف وافتقدناه.

ولهذا تجدر الإشارة إلى بعض المبادىء الأساسية التي ينبغي الالتفات إليها عند تحقيق النص، وأهمها:

1 ـ إن المحقق ليس من مهمته تقويم النص أو تصحيح المعلومات الواردة به.

2 ـ إنه ليس من مهمته استكمال النقص الموجود في النص إلا إذا كان النص لا يستقيم دون إضافة. وفي هذه الحالة ينبغي أن توضع الإضافة بين معقوفتين.

3 ـ أن تتخذ هوامش الصفحات في:

أ ـ إثبات الخلاف بين النسخ.

ب ـ تخريج النصوص، أي ردها إلى مصادرها، فإن كانت آية قرآنية ذكرت السورة التي وردت بها ورقمها فيها، وإن كان حديثاً ذكر المصدر الذي ورد به، وإن كان نصاً من كتاب رجع إليه في مصدره للتثبت منه، وأثبت المصدر والصفحة التي نقل عنها.

ت ـ إثبات التعليقات والشروح، كالتعريف بالمواضع والأشخاص المذكورين في النص، وتفسير العبارات الغامضة التي تحتاج إلى بسط ليتسنى فهم المراد منها.

ث ـ التنبيه على الأخطاء العلمية التي وقعت في النص. أما الأخطاء الإملائية واللغوية فتصوّب في موضعها ما لم تكن النسخة التي ننشرها هي أصل المؤلف، ففي هذه الحالة يستبقى الرسم الإملائي كما هو، وتستبقى الأخطاء اللغوية والنحوية كما هي، لأنها جزء من تكوين المؤلف ودليل على ثقافته. ومع ذلك ينبغي التنبيه إلى الصواب في الحاشية.

ج ـ ربط أجزاء الكتاب بعضها ببعض، بالإشارة إلى ما سبق أو ما سيأتي من الكتاب مما له علاقة بموضوع الحديث.

المرحلة الثالثة: مرحلة الإخراج والنشر:

وهي الصورة الأخيرة للكتاب المحقق، وتشتمل على ما يلي:

أ ـ مقدمة التحقيق: ويتناول المحقق الأمور التالية[17]:

1 ـ ترجمة مؤلف المخطوطة.

2 ـ التعريف بموضوع الكتاب وتحليل مادته. وبيان منهجه ومصادره.

3 ـ التحقيق في عنوان الكتاب.

4 ـ تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه.

5ـ وصف النسخ المعتمدة في التحقيق. ويقتضي ذلك ما يلي:

أ ـ ذكر مصدر النسخة بلداً، ومكتبة، أو شخصاً إذا كانت في حوزة أحد الأفراد، مع النص على الرقم الذي تحمله في مكان وجودها.

---

(17) لمزيد من التفصيل راجع هذه الأمور في: تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: ص233 وما بعدها.

ب ـ وصف الورقة الأولى بما فيها من عنوان الكتاب، واسم مؤلفه، وما حليت به من تمليكات وسماعات، وقراءات، وما يوجد عليها من أختام.

ت ـ عدد أوراق المخطوطة، ونوع الترقيم الموجود، وإذا لم يوجد يتم التنبيه على ذلك، مع الإشارة إلى ما قد يوجد من خلط في ترتيب الأوراق إن وجد، ثم قياس الصفحة طولاً وعرضاً، وما تشتمل عليه من سطور.

ث ـ نوع الخط، وهل هو بقلم واحد أو مختلف، وهل ميزت العناوين بخط مغاير، ونوع المداد وألوانه، ونوع الورق، وجودة الخط من عدمها.

ج ـ أبرز الظواهر الإملائية المتبعة في الرسم الذي جرت عليه المخطوطة، وموقف المحقق منه.

ح ـ المصطلحات الكتابية التي تظهر من خلال المخطوطة مثل: التعقيبات والإحالات، والرموز، والمختصرات، وعلامات السقط والتضبيب.

خ ـ ما يوجد على النسخة من قراءات وسماع.

د ـ أسلوب النسخة في الضبط بالشكل من حيث الوجود، والتمام والصحة من عدمها.

ذ ـ بيان ما قد يعتور النسخة من تصحيفات وتحريفات، أو السلامة من ذلك، ومن حيث تمامها، أو نقصها، ووضوحها من عدمه.

ر ـ بيان ما قد يطرأ على النسخة من عوادي الزمن: كالتآكل، والخرم، وآثار الأرضة، والرطوبة.

ز ـ النص على تاريخ النسخ إذا كان مصرحاً به في خاتمة النسخة، أو الاجتهاد في الوصول إليه من خلال الخبرة والدراية بالخطوط القديمة، وأنواعها، وتقدير أزمانها، وأنواع الورق، والزمن الذي

يقدر له؛ مما يؤدي إلى زمن تقريبي لتاريخ النسخ، وإذا ذكر الناسخ فلا بد من التعريف به، والترجمة له؛ مما يزيد في أهمية المخطوطة وقيمتها.

س ـ وضع نماذج مصورة من المخطوطات المعتمدة في التحقيق بعد وصفها، وتكون ممثلة لصفحة العنوان، وصفحة المقدمة والخاتمة وصور بعض السماعات والقراءات إن وجدت. فمثل هذه الصفحات عادة ما يذكر فيها اسم الكتاب واسم المؤلف والناسخ وتاريخ النسخ.

6 ـ بيان منهج التحقيق:

أ ـ لا بد للمحقق من الإفصاح في المقدمة عن المنهج الذي سار عليه في التحقيق، والمنهج الذي اتبعه في اختيار النُّسخ المعتمدة، والأسباب التي أدت إلى ذلك الاختيار، والرمز الذي رمز به إلى كل منها، وإذا كان الكتاب قد سبق تحقيقه أو نشره فينبغي ذكر الأسباب التي دعت إلى إعادة تحقيقه ونشره، إلى جانب الحديث عن منهج المحقق في المقابلة، وإثبات الفروق، وفي التصحيح والتقويم، وفي التعليقات، والتخريج والهوامش والفهارس.

ب ـ نص المخطوط: وينبغي أن يكون معداً إعداداً جيداً من حيث تنظيم الفقرات، وترقيم الحواشي، واستخدام علامات الترقيم، وضبط الألفاظ التي تلتبس على القارىء، وبخاصة أسماء الأشخاص والأماكن.

ت ـ الفهارس: وينبغي أن يختم الكتاب بمجموعة من الكشافات الهجائية التي تحلل محتواه، وتيسر استخدامه، كأن يوضع فهرس للآيات القرآنية، وآخر للأحاديث، وثالث للأعلام، ورابع للغة[18]، وخامس للشعر، وسادس للأمثال، وسابع

---

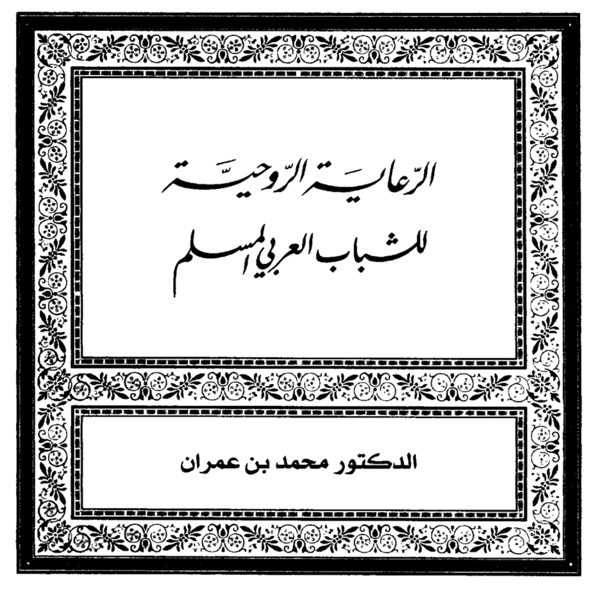
(18) وفيه ترتيب المواد على حسب حروف الهجاء عند تحقيق المعاجم، كما يفرد فهرس للألفاظ غير العربية، وآخر لما فات المعاجم من الألفاظ.

للموضوعات، وفيه يبرز أدق جزئيات المسائل التي اشتمل عليها الكتاب.

وعن ترتيب الفهارس بعد الآيات القرآنية والأحاديث، يرى الأستاذ عبد السلام محمد هارون، «أن النهج يقتضي تقديم أهم الفهارس وأشدها مساساً بموضوع الكتاب، فإن كان الكتاب كتاب تراجم وتاريخ قدم فيه فهرس الأعلام، أو كتاب أمثال قدم فهرس الأمثال، أو قبائل قدم فهرس القبائل، وهكذا، ثم تساق بعده سائر الفهارس مرتبة حسب ترتيبها المألوف»[19].

ومن الله العون، وهو ولي التوفيق

(19) تحقيق النصوص ونشرها: ص98، وراجع: تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: ص245 وما بعدها؛ تجد مزيداً من التفصيل.



مقدمـة:

إن خطورة مرحلة الشباب ـ ذكوراً وإناثاً ـ تكمن في أنها مرحلة تقوى فيها الغرائز وتزداد، وتنمو فيها العواطف وتجنح إلى حد بعيد، لهذا، لا بد من وقفة لهذا الاندفاع الجارف للشباب، أي لا بد من رعاية الشباب رعاية شاملة متكاملة، إن هذا الأمر يتطلب وضع استراتيجية عربية لرعاية الشباب بمبادئها وأهدافها وأبعادها وبرامجها المتنوعة، تساهم فعلاً في حل مشكلاتهم، وتتفهم ظروفهم وحاجاتهم، وتساعدهم على النمو المتكامل الذي يحقق لهم ولمجتمعهم التقدم والازدهار.

ولكن لا أدعي لنفسي القدرة على وضع تصور لهذه الاستراتيجية، بل ربما أستطيع المساهمة فقط بهذه الورقة التي بين أيديكم، والتي تحاول بكل تواضع أن تعالج بُعداً من أبعاد هذه الاستراتيجية، أو جانباً من جوانبها فقط، يتمثل في الرعاية الروحية للشباب العرب، محاولاً في نفس الوقت توضيح كيفية تحقيق هذا الجانب بشكل منطقي، خاصة في هذا العصر السريع التقلب والتأثير.

أولاً: مفهوم الرعاية الروحية

إن التربية الروحية السليمة هي «التنشئة المتكاملة للجانب الروحي عند الإنسان على مبادئ الدين الحنيف، وذلك بتأصيل مفاهيم الإسلام التربوية الروحية، وترسيخ دعائمها في النفوس، لكي يلتزم بها التزاماً أكيداً في مراحل حياته»[1].

ويرى الدكتور عمر التومي الشيباني أن المقصود بالتربية الروحية هو: «إيقاظ القوى والاستعدادات الروحية وتنميتها لدى الشباب عن طريق التوجيه الديني السليم، والممارسة العملية لتعاليم الدين وشعائره، وتزويد الشباب بالمعارف الدينية، والثقافة الإسلامية المناسبة لسنهم ومستوى تعليمهم... ومساعدتهم على تنمية الاتجاهات الدينية الصحيحة التي يأتي في مقدمتها الإيمان القوي بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والوازع الديني القوي، ومخافة الله ومراقبته في كل قول وفعل»[2].

ويذهب أحد البحاثة العرب إلى أن مفهوم التربية الروحية في الإسلام هو: «ترسيخ القوى الروحية لدى الناشئين، وغرس الإيمان في نفوسهم إشباعاً لنزعتهم الفطرية للتدين، وتهذيب غرائزهم، والسمو بنزعاتهم، وتوجيه سلوكهم على أساس القيم الروحية والمبادئ والمثل الأخلاقية التي تستمد من الإيمان

(1) أنور الجندي، «التربية وبناء الأجيال»، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1375هـ. ص153.
(2) عمر التومي الشيباني. «من أسس التربية الإسلامية» طرابلس. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1982، ص 520 ـ 521.

الصحيح بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره»[3].

إذن، نستنتج من تلك التعريفات السابقة وغيرها ـ التي لا يتسع المقام لذكرها ـ أن التربية الروحية السليمة هي التي ترسم المعيار الصحيح لتنمية مختلف جوانب شخصية الشباب تنمية شمولية، فهي مصدر هداية العقل بالإيمان بالله عز وجل وتوحيده، وصفاء النفس بسكينتها وطمأنينتها، وتزكية الأخلاق بالتحلي بالفضائل والقيم، وطهارة الأبدان باستعمال أعضائها وجوارحها في حقها، وصونها من المعاصي والفواحش، وتسخيرها للعبادة وأعمال الخير النافعة للفرد والمجتمع، وحسن العلاقات الاجتماعية مع الآخرين بالتكامل والتآزر والتعاون.

إن التربية الروحية بهذا المفهوم تقي الإنسان من الأمراض التي يؤدي إليها ترك هذا الجانب الروحي من الحياة عند الإنسان، وهذه الأمراض يمكن تقسيمها إلى قسمين:

1 ـ أمراض مباشرة تصيب الوجدان النفسي، فيشعر الإنسان بالقلق والاضطراب والحيرة والضيق والكآبة، كما يشعر بالضعف أمام عوارض الحياة.

2 ـ أمراض أخرى جسمية، ورذائل أخلاقية تؤدي إلى ارتكاب الجرائم وإشاعة الفوضى في المجتمع[4].

وهنا أود أن أسألكم: أليست هذه الأمراض هي التي يعاني منها معظم شبابنا في هذا العصر بسبب فراغهم الروحي؟

ولذلك أقول: إن التربية الروحية هي خير وقاية من هذه الأمراض الحسية والمعنوية، ونرى ذلك واضحاً في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ

---

(3) عبد الحميد الصيد الزنتاني: «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1984، ص 226 ـ 227.

(4) مقداد يالجن. «علم النفس التربوي في الإسلام»، الرياض: دار المريخ، 1401هـ. ص 336.

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: 123 و124]. وأيضاً في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: 57].

وبهذا، يعتبر العنصر الروحي في التربية أمراً ضرورياً من ضروريات الرعاية والتربية للشباب العربي. والمقصود بالعنصر الروحي في التربية هنا: هو العمل على إحياء القلب بتنمية النزعة الدينية في الإنسان، ولا بد من الاعتماد في التربية على عنصر تهذيب يعدل نزعة الجسم مع نزعة الروح. والروح والجسم هما العنصران اللذان تكون منهما الإنسان، ووقع الإنسان في الخلق والتكوين بين نزعتيهما(5).

ثانياً: أهداف الرعاية الروحية

بتحليل مفهوم الرعاية الروحية ومضامينه يتضح أنه يرمي إلى تحقيق جملة من الأهداف الرئيسية التي من أهمها ما يلي:

1 ـ تنمية الجانب الروحي في الشباب، وهو من أهم ما تستهدفه التربية الإسلامية، وذلك عن طريق تأدية الشباب للفرائض الخمس أو لأركان الإسلام الخمسة، والنظرة إليها في موقع بناء الروح الإسلامية نظرة تعمق هذه الأركان في الشباب، لأنها كلها تستهدف تنمية الروح الإسلامية في الشباب(6).

2 ـ غرس العقيدة السليمة والإيمان الصحيح في نفوس الشباب؛ لكونهما مصدر الفضائل الأخلاقية، وبناء الضمائر الحية الملتزمة باتباع سبل التقوى والخير، والحصن الذي يحمي سلوك الفرد من الانحراف والفساد والضلال.

3 ـ إكساب الشباب الفضائل والقيم الأخلاقية، والعواطف الإنسانية السامية،

---

(5) محمد شلتوت. «من توجيهات الإسلام»، القاهرة: دار الشروق، 1969، ص 140.

(6) محمود السيد سلطان. «مفاهيم تربوية في الإسلام»، القاهرة: دار المعارف، 1981، ص98.

وترسيخها في نفوسهم، حتى تصبح طبعاً لهم يأتونه دون تكلف أو رياء أو سمعة، وهو ما يصلح حياتهم، وينعكس عليهم وعلى مجتمعهم العربي بالخير والنفع والتقدم.

4 ـ تعويد الشاب منذ نشأته على روح التضحية والبذل والعطاء، والغيرة والإيثار، ومساعدة الآخرين والتعاون معهم، وهو ما يساعد الشاب بالتالي على بناء علاقات اجتماعية صالحة ومتينة يرتبط فيها مع أعضاء جماعته برباط الألفة والتآزر، ويعمل معهم على تحقيق الأهداف والغايات المشتركة، وحماية بنائهم الأخلاقي ونظامهم الاجتماعي من التفكك والصراع والانحلال[7].

5 ـ حماية الشاب العربي بإيمانه القوي من الانسياق وراء الشهوات واللذات المادية، والانصياع لمطالب الغرائز والأهواء، لما تسببه من مضار فتاكة تلحق بصحة الفرد العقلية والنفسية، كالاضطرابات العقلية والإحباط والصراع النفسي، والقلق والتوتر، وغيره.

6 ـ وبذلك يتضح ما للرعاية الروحية من أهمية بالغة في تربية الشباب العربي، فعن طريق غرس الإيمان الكامل واليقين الصادق يحصن الفرد وكذلك الجماعة من أذى المنكرات والفواحش. فالهداية هي مصدر السعادة الحقيقية للشباب العربي المسلم، وخلاصه في الدارين[8].

وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: 17].

---

(7) عبد الحميد الصيد الزنتاني. «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، مصدر سبق ذكره، ص409 ـ 411.
انظر أيضاً: محمود السيد سلطان. «مفاهيم تربوية في الإسلام»، مصدر سبق ذكره، ص 96 ـ 97.

(8) عبد الحميد الصيد الزنتاني: «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، مصدر سبق ذكره، ص411.

ثالثاً: وسائل الرعاية الروحية

لقد اهتم الإسلام بالتربية الروحية من حيث[9] تطهيرها مما يشوه جوهرها من الرذائل والآثار اللاأخلاقية، ومن حيث تنميتها ليستطيع الإنسان الاتصال بالخالق، ويستمد منه العون والطمأنينة، لأن الحياة الروحية هي التي تضفي على الإنسان الإشراق والبهجة في الدنيا، والأمل السعيد في الآخرة، ومن ثم تجعل الإنسان يعيش في حياة واسعة النطاق أوسع بكثير من نطاق هذه الحياة المادية: ثم إن الحياة الروحية طاقة دافعة للالتزام بالواجبات، وقوة للقيام بالمسؤوليات، وقوة لآداء الأعمال الفاضلة فوق الواجب وفوق المسؤولية».

ولقد حرصت الشريعة الإسلامية على تأكيد مفاهيم الرعاية الروحية وترسيخ دعائمها في النفوس ـ خاصة في نفوس الشباب ـ بعدة وسائل، نذكر منها في هذا المقام ما يلي:

1 ـ أن يرشد المربون والمختصون وأولياء الأمور النشء إلى الإيمان بالله، وإبداعه الرائع، عن طريق التأمل والتفكير في خلق السماوات والأرض، وذلك في سن الإدراك والتمييز، ويستحسن أن يتدرجوا معهم من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن البسيط إلى المركب، حتى يصلوا معهم إلى مرتبة الإيمان عن اقتناع وحجة وبرهان. وهذه الطريقة في التدرج من الأدنى إلى الأعلى، ومن المحسوس إلى المعقول في الوصول إلى الحقيقة هي طريقة القرآن الكريم[10]، حيث يقول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 10 و11].

2 ـ غرس الروح الدينية والفضائل والقيم والمثل الأخلاقية والعادات

(9) مقداد يالجن. «التربية الأخلاقية في الإسلام»، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977، ص 54.

(10) عبد الله ناصح علوان. «تربية الأولاد في الإسلام». القاهرة: دار السلام. للطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ص 164 ـ 165.

الإسلامية الصحيحة في نفوس الناشئين، وذلك بضرب المثل الطيب لهم في قوة الإيمان بالله والتمسك بتعاليم الدين، والمداومة على تأدية الشعائر الدينية بصورتها الكاملة وفي أوقاتها المحددة، وتعويدهم على أداء الشعائر الدينية منذ الصغر حتى يصبح أداؤها عادة متأصلة في نفوسهم يداومون عليها من عند أنفسهم، ويجدون الراحة النفسية في القيام بها[11]. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: 132].

3 ـ وكذلك تعويد النشء منذ الصغر على ممارسة أعمال الخير والبر والإحسان بما يقوي فيه روح التعاون والإيثار والتكافل الاجتماعي، ويجعله عضواً صالحاً في الجماعة[12]. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

4 ـ التأكيد على أن الوالد أو المربي أو المرشد أو الأخصائي لا بد أن يكون قدوة صالحة للناشئين، تجسد أفعاله وأقواله، ويعكس سلوكه نصائحه، وذلك من خلال التزامه الشخصي التام بتطبيق الفضائل والخصال الحميدة والصفات الصالحة التي يدعو إليها الناشئين، ويوجههم إلى اكتسابها والتحلي بها. وقد كان رسول الله ﷺ أسوة حسنة في جميع أقواله وأفعاله للمسلمين كافة، وهو ما يؤثر في تكوينهم الروحي والخلقي تأثيراً إيجابياً كبيراً. وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21].

5 ـ معاملة الشباب باللين والرفق، واتباع أسلوب التيسير والتبشير، وتجنب الشدة والعنف، والبعد عن أسلوب التعسير والتنفير، حتى تسكن نفوسهم

---

(11) عمر التومي الشيباني: «من أسس التربية الإسلامية»، مصدر سبق ذكره، ص521.

(12) عبد الحميد الصيد الزنتاني: «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، مصدر سبق ذكره، ص 329.

وتطمئن، ويتشربوا القيم الروحية والمثل والمبادئ والفضائل الأخلاقية بسهولة ويسر[13]، قال النبي ﷺ: **«يسروا ولا تعسروا، وسكنوا ولا تنفروا»**[14].

6 ـ مراعاة المستوى العقلي للناشئين، ومدى اتساع فهمهم واستيعابهم أسس الرعاية والتربية الروحية، والتركيز أساساً على تشربهم واستيعابهم القِيَم والمبادئ الدينية منذ فجر طفولتهم الأولى عن طريق المحاكاة والتقليد والإيحاء. كما يحب أن يُحَفِّظوهم ـ على الأقل ـ قسطاً من القرآن الكريم. وعندما يكتمل نضجهم العقلي وقدرتهم على التفكير المجرد والاستنباط والتحليل، يتم تزويدهم بالمعارف والمعلومات المناسبة لنموهم العقلي، والبراهين والأدلة والحجج العقلية والمنطقية المقنعة لهم[15].

رابعاً: كيفية تحقيق الرعاية الروحية للشباب

بعد هذا العرض الموجز لمفهوم وأهمية وأهداف ووسائل الرعاية الروحية للشباب العربي المسلم، يُطرح علينا سؤالٌ هو: كيف يمكن تطبيق هذه الوسائل لتحقيق الرعاية الروحية للشباب؟ في محاولة متواضعة مني للإجابة عن هذا التساؤل أقول: حقيقة، إن هناك انفصالاً في عالمنا اليوم بين العنصر الروحي والعنصر المادي الاجتماعي، وهذا يعني أن هناك افتراقاً بين المبدأ والحياة. فالشباب العربي يعيش اليوم هذا الانفصال الذي يمزق شخصه إلى شَطْرين: شَطْرٍ روحي، وشَطْرٍ مادي.

---

(13) عبد الحميد الصيد الزنتاني «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، مصدر سبق ذكره، ص329 ـ 331.

(14) البخاري، الجزء الثامن، ص 36.

(15) عبد الحميد الصيد الزنتاني. «أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية»، مصدر سبق ذكره، ص 331.

انظر أيضاً: عمر التومي الشيباني. «من أسس التربية الإسلامية»، مصدر سبق ذكره، ص 521 ـ 522.

فهو إذن يخضع إلى نظام يشبه إلى حد كبير «الدشن الأسكتلندي». ـ على حد تعبير مالك بن نبي ـ[16].

فهو، أي الشباب العربي، يتعرض اليوم لأشد التأثيرات النفسية تعارضاً، فإذا ما مال إلى الجانب الروحي يشعر بدفء في قلبه، ودفء في نفسه، وإذا ما التفت إلى الجانب المادي يعاوده البرد فيحتل قلبه ونفسه.

إن هذا يبين لنا أن الشباب العربي لا يستطيع أن يحقق وحدة شخصه في مثل هذه الظروف. ولكن كيف نعالج هذه القضية؟

حقيقة، إن تاريخ هذا الانفصال يرجع، بلا شك، إلى عهد جد بعيد، فقد حدث أولاً بين العنصر الروحي والعنصر السياسي، ويمكن أن نؤرخ هذا الانفصال الأول بمعركة «صفين»، كما يشير مالك بن نبي، ولكن آثاره أخذت تتفشى فيما بعد في مجتمعنا العربي الإسلامي، كأنه مرض عضال لا يوجد له علاج[17].

واليوم، غدا الانفصال ملموساً بين الروحي والمادي، وآثاره هي ما نلاحظه في سلوك شبابنا في كل مكان.

فالمشكلة التي نواجهها هنا، إذن ذات جانبين: جانب اجتماعي مادي، وجانب معنوي نفسي. وقد أرتنا أوجه التعارض المذكورة سابقاً أنه لكي نعالجها من كلا جانبيها يجب أن تكون لدينا «فكرة» عُليا تصل ما بين الروحي والمادي، وتجري من جديد تركيب الشاب العربي المسلم بحيث يتماثل مع ذاته، وتتحقق وحدة شخصه، هكذا يقترح علينا مالك بن نبي، ولكن السؤال هو: كيف يتم ذلك؟.

بداية يتعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي التي تبين لنا علاقة الفرد بالفكرة الدينية الروحية، التي تثير فيه الحركة والنشاط. فعندما يكون الفرد في

---

(16) مالك بن نبي، «ميلاد مجتمع»، دمشق: دار الفكر، 1981، ص 98.

(17) مالك بن نبي، نفس المصدر، ص 99.

أساسه إنساناً طبيعياً، فهو في حالة يسميها بعض العلماء المسلمين بحالة الفطرة، أي مع جميع غرائزه التي أودعها الخالق عز وجل فيه.

غير أن الفكرة الروحية سوف تتولى إخضاع غرائز الإنسان لعملية تكييف، ولكن ليس من شأن هذه العملية القضاء على الغرائز، بل تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الروحية، فالحيوية الحيوانية الممثلة في الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ، ولكنها خضعت لقواعد نظام معين(18).

في هذه الحالة يتحرر الإنسان جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة طبقاً لقانون الروح.

ولكن المشكلة التي تواجه شبابنا اليوم هي تقريب المشكلة نفسها التي عبر عنها الرسول ﷺ بقوله: «**لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها**». نحن إذن بحاجة إلى إعادة تنظيم طاقة الشباب المسلم الحيوية وتوجيهها، وأول ما ينبغي علينا عمله هو ما يلي:

1 ـ يجبُ تنظيمُ تعليمِ القِيم والمبادىء الروحية، بحيث تقدم من جديد إلى ضمائر شبابنا في ثوب جديد، بعيد عن التهديد والوعيد، والتوبيخ والشتم، ولكنه مبني على المحاورة المنطقية الواعية التي تؤدي إلى التفهم والإقناع.

2 ـ يجب تحديدُ رسالةِ الشاب العربي المسلم الجديدة في هذا العالم، وفي هذا العصر بالذات، بحيث يستطيع هذا الشاب منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، ولو عاش في مجتمع لا يتفق مع قيمه ومبادئه الروحية والأخلاقية، كما أنه يستطيع، في نفس الوقت، أن يواجه مسؤولياته مهما يكن قدر الظروف الخارجية، المعنوية والمادية.

ولكن لكي تكون لهذه التأملات النظرية المتواضعة قيمةٌ عمليةٌ يجب أن نعرضها لاختبار الحياة في صورة إجراءات تربوية فعلية على مستوى وطننا

---

(18) مالك بن نبي، نفس المصدر، ص 100 ـ 102.

العربي، في شكل ممارسات وأنشطة عملية يقترحها الخبراء والمفكرون العرب، ولكي تكون مثمرةً بالتالي، ينبغي أن يتولاها: رعايةً وتطبيقاً وتنفيذاً، مجمعٌ من المختصين الخالين من العقد والتعصب بشتى أشكالهما[19].

وبعد هذا هل من توصيات أخرى يمكن لنا أن نضيفها إلى ما سبق؟

حقيقة، هناك توصيتان، وهما في نفس الوقت ملاحظتان أود أن أنبهكم إليهما، وهما:

1 ـ إن التربية الإسلامية الصحيحة استبعدت بلا شك «الروحية» المطلقة، كما استبعدت «المادية» البحتة، لأنها رأت في الروحية المطلقة سبيل التعطيل والإهمال لإمكانات الإنسان وقدراته المبدعة على العمل والإنتاج، كما رأت في المادية البحتة السبيل لقتل المعاني الفاضلة في نفس الإنسان بما تغذيه به من أسباب الطغيان والفساد. ولهذا، إنني هنا لا أدعو إلى الروحية المطلقة، ولكنني في نفس الوقت أوصي بضرورة المزاوجة والاعتدال بين مطالب الجسم ومطالب الروح، لأن الدين الإسلامي دينُ تكاملٍ بين الروح والمادة، فهو كما يرفض التحلل والتفسخ، يرفض الزهد والرَّهبانية، ويلائم في واقعية ومثالية فريدتين بين الدنيا والآخرة، وبين الروح والغرائز، حيث يقول جل شأنه: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [القصص: 77].

2 ـ نحن نعلم جيمعاً أن التربية الإسلامية تربيةٌ شاملة متكاملة تهدف إلى تنشئة وتربية ورعاية الفرد من جميع جوانب شخصيته، الجسمية، والعقلية والروحية، والنفسية، والاجتماعية، وغيرها. لهذا، أوصي بأنه ينبغي على الآباء والمربين وكلِّ المسؤولين عن تربية ورعاية الشباب أن يهتموا بتنمية وتربية كل جانب من جوانب الشخصية، وذلك للترابط الوثيق والتأثير المتبادل بين مختلف جوانبها. إن شخصية الإنسان بصورة عامة هي كل متكامل تتأثر عناصره بعضُها ببعض، وبالتالي، فإن رعايتها

---

(19) مالك بن نبي، نفس المصدر، ص 106 ـ 107.

وتربيتها يجب أن تتم بشكل كلي وشامل ومترابط ومتكامل، فالرعاية الروحية للشباب العربي، مثلاً، يجب ألا تكون منفصلة أو طاغية عن الرعاية الجسمية والعقلية والاجتماعية والترويحية، وغيرها.

والله الموفق



نشأة الطب النبوي وتطوره

كثيراً ما يُثار التساؤل حول موضوع الطب النبوي وأصوله وأبعاده، ومدى توافقه مع الطب الحديث، والاستفادة منه في علاج أمراض الإنسان المختلفة.

ويُعرَّف الطب النبوي بأنه هو الأحكام والإرشادات التي سنَّها النَّبي محمد ﷺ من أقوال وأفعال تتعلَّق بصحَّة الإنسان وما يحيط به من مأكل ومشرب وسكن وبيئة، أي ما تمَّ جمعه من أحاديث نبوية رُويَت عن النبي عليه الصلاة والسلام، أو عن قصص وأحداث وما قيس عليها من أمور تختص بصحة الإنسان قام بها عليه السلام.

وخلال السيرة النبوية نجد العديد من الإشارات إلى التداوي وأنواع الأمراض والوقاية منها، والتَّحزر من الأوبئة، وطرق التعامل مع المرض وأدب زيارة المريض، وأيضاً نظافة البدن واللِّباس والأكل ممَّا له صلة مباشرة بسلامة الإنسان في حياته. هذه أصبحت فيما بعد أفعالاً يقتدي بها المسلم على أنها من السنة الحميدة وجُزء من الطب النبوي كموضوع خاص.

إلا أنه على الرغم من تعوُّد وكثرة هذه الأحاديث حول الصحة والتي لا يمكن بدون شك أن تشمل كل مناحي الصِّحة والمرض فإنه عليه الصلاة والسلام قد قال: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**» إشارة إلى اتباع النهج العلمي في الحالات التي لم يتناولها الحديث. وقد اهتم المسلمون باتباع إرشادات النبي وتطبيق نصائحه وعلاج بعض الآلام والأمراض بإيمان وصدق تام، وهذا ما دفع العديد من علماء المسلمين وأطبائهم إلى وضع مؤلفات تحمل عنوان «الطب النبوي» وكلها مُستقاة من أحاديث النبي وأفعاله، ومُعظمها أسئلة من الصحابة الكرام حول ما أَلَّم بهم من أمور الصحة والمرض. وقد سئل الرسول مرة: أنتداوى يا رسول الله؟ فقال: «**نعم، يا عباد الله تداووا فإن الله عزَّ وجل لم يضع داءً إلا وضع له شفاء، غير داء واحد وهو الهَرَمْ**». كما أشار لبعض الصحابة باستشارة الطبيب الحارث بن كلِّدة وابنه النَّضْر لعلاج بعض أمراضهم.

الفرق بين الطب النبوي والطب العربي:

قبل ظهور الإسلام ونزول الوحي على النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام كان العرب يتداوون لدى الكُهَّان، وكان الطِّب هو طب السِّحر والشَّعوذة والتوسُّل إلى الأصنام وتقديم القرابين لها. وبعد ظُهور الإسلام وانتشاره كان المسلم بطبيعته صحيح الجسم سليماً، فقد اعتنى الإسلام بنظافة الإنسان وطهارته وسلامة جسمه وذلك من خلال مناسك الإسلام وواجباته وأركانه، كالصَّلاة والصِّيام والوُضوء والطَّهارة، وإرشادات النبي حول الاعتدال في الأكل والشرب، والحمية والرِّياضة، والابتعاد عن السكر واجتناب الفواحش لما ينتج عنها من أمراض وآفات، وكل هذه الإرشادات هي من أسس الإسلام وقواعده، وهي أيضاً دعائم الطب النبوي الذي انتشر منذ عهد النبوة.

وعندما امتدَّت الفتوحات الإسلامية في كل الاتجاهات وجد العرب معيناً من العلوم المختلفة ومنها الطبية لدى حضارات الدول المجاورة كالروم والفرس واليونان والهند، فنقلت الكتب وتُرجمت إلى العربية وعمَّت الاستفادة منها، حيث استلمت الحضارة الإسلامية مشعل العلم والنهضة من الحضارات السابقة، وبدأ علماء الإسلام في عصر جديد ينهلون ويبدعون ويضعون النظريات العلمية التي استمرت إلى عصور النهضة الحديثة.

وفي هذه الفترة صُنِّفت مؤلفات في الطب، وبرز مشاهير من الأطباء مثل أبي بكر الرازي وابن سينا وابن النفيس والزهراوي وابن زهر وغيرهم ممن وضعوا موسوعات علمية وطبية قيمة، وهذه المصنفات عُرفت باسم «كتب الطب العربي» حيث نُسخت وانتشرت في كثير من المدن والقرى العربية والإسلامية، والطب النبوي هو النواة واللبنات الأولى للطب العربي، وهو الإشارات الأولى للأطباء لإجراء البحوث والسعي في طلب العلم وتقصّي كل السُّبل للوصول إلى حفظ صحَّة الإنسان وعلاج أمراضه.

وضع الطب النبوي الأساس الأول لموضوع حفظ الصِّحة، والوقاية من الأوبئة، واحترام المريض كإنسان، وتقديم الإسعاف لأي مريض، ووضع قواعد وآداب مهنة الطب، ونظام الحسبة لمساءلة الطبيب إذا أخطأ، وبين الطب النبوي أهمية النباتات الطبية في علاج العديد من الأمراض، وهي التي استخرجت منها الأدوية والمركبات العلاجية فيما بعد، وما زال موضوع التداوي بالنباتات الطبيعية ملاذ الإنسان لعلاج كثير من الأمراض المزمنة أو التي لم يجد لها الطب الحديث علاجاً.

أوَّل كتاب في الطب النبوي:

تزخر فهارس مخطوطات التراث الطبي العربي بالعديد من كتب الطب النبوي، عكف على تأليفها أجلاَّء من فقهاء وأطباء من العالم الإسلامي، فمنهم العربي والفارسي والسمرقندي والنيسابوري وغيرهم من أصقاع العالم الإسلامي

وفي مختلف العصور، ولا أعلم أيّ دراسة إلى الآن تشهد بحث هذه المخطوطات وذلك لتصنيفها وحصرها ونشر بعض منها للاستفادة بها.

على أن تصنيف هذه الكتب الخاصة بأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام حول الطب كان مواكباً لحركة التأليف وتجميع السنة منذ القرن الثالث الهجري حيث شحذت الهمم وعكف العلماء على تجميع وتثبيت سند الأحاديث النبوية وتبويبها في كتب مثل، مسند ابن حنبل، والموطأ للإمام مالك، وتلا ذلك تصنيف موسوعات الحديث الستة (البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه)، التي قامت بتجميع وشرح الأحاديث وتثبيت رواياتها ورواتها، وفي هذه الفترة أيضاً صنفت كتب تحمل عنوان: «الأربعون حديثاً»، و«المائة حديث»، و«الألف حديث» وكل منها مختص في موضوع معين، وكان أن صدر بعضها يحمل عنوان: «الأربعون حديثاً في الطب» لبعض الفقهاء أو الأطباء.

ولكن أول (أقدم) كتاب وصل إلينا هو باسم: «الطب النبوي» وهو من تأليف العلامة الدينوري، توفي في منتصف القرن الرابع الهجري، كتاب مستقل متخصص في هذا الموضع[1].

أبواب من كتب الطب النبوي

تلتقي جُل كتب الطب النبوي في أنها تستقي مادتها من الأحاديث الكريمة وأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام، مضيفة إلى ذلك آراء بعض الفقهاء واجتهاداتهم حول تتمة مواضيع الصحة والتداوي، وتختلف هذه الكتب في المنهج والمواضيع والتفاصيل حولها.

ففي كتاب: «الأحكام النبوية في الصناعة الطبية» لمهذب الدين بن عبد الكريم الصفدي[2] قام المصنف بتجميع مجموعة من الأحاديث حسب

(1) الدينوري، أبو بكر: الأعلام للزركلي، 1: 209، معجم المؤلفين لكحالة، 2: 80.

(2) الحموي، مهذب الدين: الأحكام النبوية تحقيق ونشر: عبد السلام هاشم حافظ، القاهرة 1955ف.

الموضوع من مواضيع الكتاب، فبعد البسملة والمقدمة القصيرة يقول:

«أما بعد فإنه لما كان علم الطب من أنفس العلوم وأشرفها وأجلِّ الصناعات المنيعة وألطفها وكان مطلوباً لقوام الحياة، وكل الناس محتاجون إليه بالذات، وكان طايفة من الناس تُنكر فضيلته وتجمد منفعته فأحببت أن أخرج من الأحاديث النبوية في المعاني الطبية ما يشيد علم الأبواب وينوِّر مصباحه على مرِّ الزمان مضافاً إليه ما تقدم من سماعي عن بعض شيوخي رحمهم الله تعالى. . .» إلى أن يقول: «وسمَّيتُه الأحكام النبوية في الصناعة الطبية وانتظم سلكه في عشرة أبواب:

الباب الأول: في الأحاديث الواردة في ذكر الأمراض والأمر بالتداوي وفيمن تطبب ولم يعلم من طب».

الباب الثاني: في الأحاديث الدالة على ما يتعلق بحفظ الصحة من صفة الأكل والشرب والنوم وغير ذلك.

الباب الثالث: في بيان أصل الطب والواضع له وفضيلته، وموافقته للعقل والشرع.

الباب الرابع: في بيان الصحة وفضلها والأحاديث الواردة فيها.

الباب الخامس: في بيان المرض وفضله وذكر الأخبار الواردة فيه.

الباب السادس: في بيان فضل عيادة المريض وما ورد في ذلك من الأحاديث النبوية.

الباب السابع: في ذكر أربعين حديثاً طبياً.

الباب الثامن: في ذكر الخلاف هل التداوي أفضل أم تركه، وحُجَّه كل واحد من الطايفتين.

الباب التاسع: في ذكر الحمية وفضلها وما يكتب للحمى وغيرها.

الباب العاشر: في ذكر أدوية مفردة وقواها ومنافعها وما ورد فيها من أحاديث.

أما كتاب «الطب النبوي» للإمام جلال الدين السيوطي فقد قسَّمه إلى ثلاثة أبواب يُسمِّيها فنوناً، فالفن الأول في قواعد الطب، والثاني في الأغذية والأدوية، والثالث في علاج الأمراض المختلفة[3].

ومن أشهر الكتب التي حازت رواجاً وشهرة بين الناس كتاب: «الطب النبوي» لابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ولد سنة 691هـ بمدينة دمشق وبها نشأ ودرس حتى صار من أعظم فقهاء عصره، وله عدة مؤلفات منها كتاب: زاد المعاد الذي يضم كتاب «الطب النبوي»[4].

وهذا الكتاب قسمان، خصَّ الأول منهما في بيان أنواع الأمراض وعلاجها ومنها: الحمى، التخمة، الطواعين، الاستسقاء، الصرع، ذات الجنب، الرمد، . . . الخ، والقسم الثاني خصصه لبيان الأدوية والأغذية المفردة (مرتبة حسب حروف المعجم) كما وردت عن النبي (ﷺ) في مواقع وطرق استعمالها.

مخطوطات الطب النبوي وأماكن وجودها:

خلال القرنين الثالث والرابع الهجري كُتبت العديد من كتب الطب النبوي لعلماء ومؤلفين تفصل بينهم المسافات البعيدة، ولم تقم حتى الآن دراسة ـ حسب علمي ـ لمقارنة ومقابلة هذه الكتب للتأكد من النقل والإضافة. إن حركة المخطوط من بلد إلى آخر عن طريق قوافل الحج والتجارة، وكذلك سرعة نسخ وتداول المخطوطات هي أسرع مما نقدر، وقد ثبت أن مخطوطات كُتبت في الأندلس وقد تم نقدها أو الرد عليها في نفس السنة من قبل مؤلفين في بغداد أو دمشق أو القاهرة[5].

---

(3) السيوطي، جلال الدين: الطب النبوي (مخطوط).

(4) ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الطب النبوي، مطبوع، القاهرة 1957ف.

(5) انظر بحث: التواصل العلمي بين أطباء المشرق والمغرب، ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 20 ـ 23/ 12/ 1424 و. ر.

إن كل كتاب من كتب «الطب النبوي» يتناول جانباً من جوانب الطب ويستند إلى مجموعة من الأحاديث النبوية غير التي يتناولها المؤلف الآخر وكل يحاول أن يبرز أشياء جديدة من إبداع النبي عليه الصلاة والسلام، في موضوع الصحة والتداوي.

وفيما يلي ما تم تجميعه من كتب (مخطوطات) الطب النبوي، ثلاثين عنواناً (27 مؤلِّفاً) خاصاً حول موضوع الطب النبوي، وذلك مما أمكن الوصول إليه من فهارس، وما توفر لدينا من مراجع حول هذا الموضوع، وهذه ولا شك، قراءة أولية، وإن العدد الحقيقي قد يصل إلى الضعف في حال الرجوع إلى فهارس المكتبات الأخرى في العديد من الدول العربية والإسلامية.

والإشكال الثاني الذي يصادف الباحث هو وجود العديد من المخطوطات تحمل نفس الاسم «الطب النبوي» إلا أن المؤلف مجهول، مع العلم أنها تختلف في افتتاحية الكتاب وخاتمته مما يدل على أنها متميزة بعضها عن بعض.

ولا تخلو مكتبة من مكتبات المخطوطات العربية في العالم من وجود بعض مخطوطات «الطب النبوي»، ولا يزال الاهتمام بالمخطوط العربي بصفة عامة ضعيفاً، إلا أن اليقظة العلمية الحديثة التي جعلت تحقيق المخطوطات جزءاً من الدراسات العليا قد مكّنت من التعرف على العديد من المخطوطات الهامة والتعريف بها ونشرها والاستفادة منها.

قائمة أوليَّة بمخطوطات الطب النبوي وما نشر منها:

1 ـ الأبْهَري، أبو الوزير بن أحمد:

«طب النبي» (الأحاديث الطبية)

مكتبة المتحف العراقي، بغداد[6]

2 ـ الأنطاكي، عبد الرزاق بن مصطفى:

(6) النقشبندي، أسامة: مخطوطات الطب والصيدلة في مكتبة المتحف العراقي، بغداد 1981ف، ص219.

«طب نبوي في منافع المأكولات»
نسخة بحلب المكتبة الشرفية[7]

3 ـ البَعْلي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الدمشقي (ت709هـ ـ 1309ف):
«الطب النبوي».
منه نسخة بمكتبة جامعة إستانبول[8]

4 ـ البغدادي، عبد اللطيف بن يوسف (ت629هـ ـ 1231ف):
«الطب في الكتاب والسنة».
نسخة منه بمكتبة كمبردج ببريطانيا[9]
تحيق ونشر: عبد المعطي أمين قلعجي 1406هـ.

5 ـ البغدادي، أبو الفرج عبد الرحمن الحنبلي (ت 795هـ):
جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم،
توجد منه نسخة بمكتبة مدينة سامسون/ تركيا[10].

6 ـ التِّلمساني، محمد السُّنوسي أبو عبد الله (ت 872هـ ـ 1486ف):
«تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية».
منه نسخة بمكتبة سامي حدَّاد، بيروت[11].

7 ـ التِّيفاشي، أحمد بن يوسف (ت651هـ ـ 1253ف):
«الوافي في الطب الشافي».
وهو مختصر كتاب الطب النبوي للأصبهاني.

---

(7) قطاية، سلمان: مخطوطات الطب والصيدلة في المكتبات العامة بحلب، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، 1976ف ص256.

(8) إحسان أغلي، فهرس مخطوطات الطب الإسلامي، إستانبول، 1984ف ص148.

(9) البغدادي، عبد اللطيف: «الطب من الكتاب والسنة» حققة ونشره: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت 1406هـ.

(10) ششن، رمضان، مختارات من المخطوطات العربية النادرة إستانبول 1997ف ص72.

(11) حداد، فريد سامي: فهرس المخطوطات الطبية في مكتبة سامي حداد) حلب 1984ف.

8 ـ ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني (ت733هـ):
«تذكرة في الطب النبوي».
نسخة منه بمكتبة مدينة أدنة[12].

9 ـ الحرَّاني، أبو عبيد بن حسن (ت 369هـ ـ 979ف):
«كتاب الطب في الحديث»[13].

10 ـ الحَموي، مُهذَّب الدين طرخان الصفدي (ت 720هـ ـ 1320ف):
«الأحكام النبوية في الصناعة الطبية»
حققه ونشره عبد السلام هاشم حافظ سنة 1955ف[14]

11 ـ الدِّمشقي أبو العباس أحمد بن أسعد (ت 652هـ 1254ف):
«شرح الأربعين حديثاً» لعبد اللطيف البغدادي[15].

12 ـ الدمياطي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن خليل المصري (كان حياً سنة 789هـ):
«كتاب في الطب النَّبوي».
منه نسخة ذكرها إحسان أغلي بخط المؤلف كتبها بدمشق سنة 789هـ[16]

13 ـ الدَّينوري، أبو بكر أحمد بن محمد ابن السُّني (ت364,هـ ـ 976ف):
«الطب النبوي»
نسخة منه بمكتبة محمد الفاتح، إستانبول[17]

(12) ششن، رمضان: مرجع سابق ص33.
(13) البغدادي، اسماعيل: إيضاح المكنون، 2: 311.
(14) انظر الهامش رقم 2.
(15) حاجي خليفة، كشف الظنون ص1038.
(16) إحسان أغلي، مرجع سابق ص234.
(17) إحسان أغلي، مرجع سابق ص53.

14 ـ الذّهبي، أبو عبد اللّه شمس الدين محمد بن أحمد (ت 748هـ ـ 1348ف):

«الطب النبوي»

منه خمس نسخ خطية ذكرها إحسان أغلي[18].

«الطب النبوي والطب الطبيعي الحكيمي».

منه نسخة بمكتبة كوبرولي[19]، وله عدة طبعات بالقاهرة.

15 ـ السَّهاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ ـ 1492ف):

«السير القوي في الطب النبوي».

أشار إليه إسماعيل البغدادي[20]

16 ـ السَّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ ـ 1505ف):

«المنهج السوي والمنهل الرَّوي في الطب النبوي»

منه عشر نسخ مخطوطة ذكرها إحسان أغلي[21]

ونُسخة بمكتبة سامي حداد، بيروت[22]

17 ـ الصنوبري، مهدي بن علي (ت815هـ/ 1415ف):

«الرحمة في الطب والحكمة»

عدَّة طبعات بالقاهرة.

18 ـ العجلواني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت1162هـ):

«كشف الخفا ومُزيل الألباس عمَّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس»

أشار إليه الدكتور محمود ناظم نسيمي[23]

---

(18) إحسان أغلي، مرجع سابق ص236.

(19) ششن مرجع سابق ص428.

(20) البغدادي، إسماعيل: إيضاح المكنون 2: 33.

(21) إحسان أغلى، مرجع سابق ص256.

(22) حداد، مرجع سابق ص81.

(23) نسيمي، محمود ناظم: إبداع الرسول العربي في فن الصحة والطب الوقائي أبحاث الندوة العالمية الأولى التاريخ العلوم عند العرب، حلب 1977ف ص842.

19 ـ القليوبي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن سلامة (ت1069هـ ـ 1659ف):

«المصابيح السَّنية في طب خير البريَّة».

منه أربع نسخ ذكرها إحسان أغلي[24]

20 ـ ابن قيِّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي (ت751هـ ـ 1315ف):

«الطب النبوي»، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، القاهرة 1957.

مطبوع بالقاهرة سنة 1957ف.

«الطب النبوي الكبير المعروف بالهدي النبوي»

من نسخة بمكتبة مدينة مغنيسا[25] بتركيا

21 ـ المسْتغفري، أبو العباس جعفر بن محمد المعتز النسفي السمرقندي (ت342هـ ـ 1041ف):

«طب النبي»

منه نسخة بمكتبة المتحف العراقي، بغداد[26]

22 ـ المقْدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد (ت643هـ ـ 1245ف):

«الطب النبوي».

منه نسخة واحدة ذكرها إحسان أغلي[27].

23 ـ مؤلف مجهول: «الطب النبوي»:

أورد إحسان أغلي تسع مخطوطات مختلفة بهذا العنوان[28]

---

(24) إحسان أغلي، مرجع سابق ص316.

(25) ششن، مرجع سابق ص140.

(26) النقشبندي، مرجع سابق ص217.

(27) إحسان أغلي، مرجع سابق ص364.

(28) إحسان أغلي، مرجع سابق ص434.

24 ـ مؤلف مجهول: «الطب النبوى»:
نسخة بمكتبة المتحف العراقي، بغداد[29].

25 ـ أبو نعيم، أحمد بن عبد اللّه الأصبهاني (ت430هـ ـ 1036ف):
«الطب النبوي»
منه نسختان بإستانبول ذكرهما إحسان أغلي[30]

26 ـ النَّووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت676هـ ـ 1277ف):
«الطب النبوي»
منه نسخة بمكتبة بايزيد بإستانبول[31].

27 ـ النَّيْسابوري، أبو القاسم حسين بن محمد بن حبيب (ت406هـ ـ 1015ف).
«الطب النبوي»
منه 12 نسخة ذكرها إحسان أغلي[32].

خاتمة وملاحظات:

إن الطب النبوي هو موضوع يضم أقوال وأفعال النبي محمد ﷺ، وكان ولا يزال ملاذ المسلمين في علاج بعض الآلام والأمراض الشائعة، ويعتمد على استعمال الأغذية والأدوية البسيطة والنباتات الطبية، ولا يزال العلم الحديث كل يوم يكتشف لنا مزايا استعمال العسل لعلاج العديد من الأمراض المزمنة.

أدى التداوي بالطب النبوي دوراً مهماً في علاج الأمراض النفسية والعصبية، وآفات الذهن والاكتئاب والسوداوية والوسوسة وغيرها من الأمراض النفسية.

والشاب المسلم بطبعه قوي البنية سليم العقل معتدل في شؤون يومه،

(29) النقشبندي، مرجع سابق ص217.
(30) إحسان أغلي، مرجع سابق ص126.
(31) إحسان أغلي، مرجع سابق 384.
(32) إحسان أغلي، مرجع سابق ص124.

بعيد عن الإصابة بالإدمان أو السُّكر أو الأمراض الجنسية الوخيمة.

وخلال العصور التي لم تتوفر فيها أدوية للأمراض المعدية والأوبئة قامت تعاليم الطب النبوي بدور مهم في الوقاية من هذه الأمراض وعلاج المصابين، وعزل المخالطين منهم عن الأصحاء ومنع الاختلاط في عصور لم تُعرف فيها بعد نظرية العدوى وسراية الأوبئة.

والقائمة التي تم تقديمها لعناوين الطب النبوي ومخطوطاته وهي موزعة على كثير من مكتبات العالم، وما حقق ونشر منها هو أعداد قليلة، وهناك العديد منها فقدت، أو هي مجهولة المؤلف والعنوان. والأمل كبير ـ ضمن النهضة العلمية الحديثة وتحقيق ونشر المخطوطات ـ أن يصل التنقيب إلى هذه المصنفات النادرة حتى ترى النور، ويجري لها مسح وتصنيف ودراسات للاستفادة منها.



أولاً:

أ ـ تقديم

إن كتاب سيبويه 180هـ/ 796م وهو أول كتاب في النحو وصلنا، يضم بين دفتيه تحليلاً مفصلاً لقواعد اللغة العربية. ويعكس محتوى هذا الكتاب بحق، وضع اللغة العربية وتطورها حتى عهد سيبويه. ويتميز ما يحتويه هذا الكتاب بدقة التصوير والوصف والاصطلاح والإعراب، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الفاصل الزمني بيننا وبين ذلك العصر. وبناء على ذلك، يمكن أن نجزم قاطعين دون أي خوف من الوقوع في الخطأ، بأن الصورة التي يعكسها هذا الكتاب

كانت تمثل مرحلة ناضجة وواعية في تطور الدراسات اللغوية والعربية. ويتأكد صدق تلك الصورة إذا ما قورن «الكتاب» بما ورد في مؤلفات معاصري سيبويه كالأخفش 215هـ/ 830م والفراء 207هـ/ 823م. ولئن ضاع جل مؤلفات هذين الرجلين، فإن ما في كتاب معاني القرآن لكل منهما ما يمثل عيّنةً مطابقة للواقع اللغوي لذلك المجتمع، يمكن الاعتماد عليها؛ لأنه وإن لم يكن كتابا معاني القرآن للفراء والأخفش مؤلفين في النحو، فإن فيهما من الآراء النحوية ومن مصطلحاتها ما يشفي غليل الباحث حول تطور المصطلح النحوي في تلك الفترة. إن الدرس النحوي لفي أمس الحاجة إلى منهج بناء يهيمن عليه سير العقل، ويحدد عملياته الفكرية، وبذلك يمكنه الوقوف على بعض جوانب المصطلح في هذه الفترة الحاسمة من نشأة المصطلح النحوي.

ب ـ ما هو المنهج؟

المنهج مشتق من نَهَجَ، والنَّهْجُ هو الطريق والسبيل، وَنَهَجَ الأمر أوضحه. والجمع نُهُجٌ ومناهِج، وبناء على هذا، فالمنهج في اللغة هو الطريق الواضح المتبع والخطة المرسومة للسير عليها.

ولهذا يعرفه البعض بأنه «هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية، حتى يصل إلى نتيجة معلومة»، ويعرف كذلك بأنه «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين»[1].

إن التعبير عن المنهج بهذا التعريف مشبع بخبرة عصرنا وبمعاييره العقلية والفكرية، وبناء على هذا سيكون من الجور وعدم الإنصاف أن نحكم حكماً غيابياً وبمعايير زمننا هذا على نصوص أسلافنا التي تنتمي إلى بيئات وإلى عصور مختلفة وبعيدة عن بيئاتنا وعن عصورنا. إن أقل ما يوصف به مثل هذا الحكم

---

(1) انظر: حلمي عبد المنعم صابر، منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، سلسلة «دعوة الحق»، عدد 183، السنة السادسة عشرة، مكة المكرمة، 1418هـ.

هو أنه حكم يمكن أن يخطئ، ولذلك يجب ألا ينظر إلى ما قد يصدر من ملاحظات حول النتاج اللغوي في عصر سيبويه، على أنه نقص، أو قصور فيما أثاره سيبويه حول هذا التراث، بل إنه يجب أن يعتبر مرحلة من مراحل تطور هذا التراث، وأن النتاج الفكري بين العصرين متكاتف ومتلازم تلازم الوجه والقفا.
هذه من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه نظراً لعسر القيام بدراسة المصطلحات الخاصة لكل باب، كان لزاماً علينا تحديد إطار البحث. ولذلك فقد قمنا باختيار شبه عشوائي أوقعناه على بعض المصطلحات وهي: الخبر، والحال، والتمييز، والبدل. وقد قمنا بمقارنة بين هذه المصطلحات لنرى كيف سمى كلُ من سيبويه والأخفش والفراء هذه المصطلحات، أو بمعنى آخر لنقف على ما يمكن تسميته بمرحلة من مراحل تطور المصطلح في تاريخ النحو العربي، وذلك أن كل تطور للمصطلح يفترض اقتباس الخلف بعض مصطلحات السلف، وحينئذ يمكن للخلف أن يعدل ويطور بعض هذه المصطلحات، وأن يضيف إليها بعض الشيء، أو يسقط منها بعضاً آخر.
وطريقتنا في دراسة إشكالية منهج المصطلح في هذا البحث يتوخى الاعتماد على عنصرين أساسيين:

1 ـ العنصر الأول:

هو الاعتماد على المصادر الأولى المؤسسة لعلم النحو المدون، وذلك أن غياب المصادر للكثير من المصطلحات يعد ثغرة لا يمكن سدها. فمع غياب المصادر لا يمكن نسبة المصطلح إلى واضعه، أو إلى مستعمله ما يشكل عقبة كأْداء أمام الباحث أو مترجم المصطلح، فلا يهتدي حينئذ إلى دليل علمي يرجع إليه؛ ومثله في ذلك كمثل من تضعف ذاكرته فيبني حكمه في كثير من الأحيان على التخمين والفراسة، لا على العلم واليقين.

2 ـ العنصر الثاني:

إنه لكي نتمكن من الرجوع إلى المصادر الأصلية حاولنا الابتعاد عن بعض أنواع الفهارس المنتشرة في ميدان البحث العلمي. فقد درج بعض المؤلفين أو المحققين أن يجمعوا في مثل هذه الفهارس شتات كل ما له علاقة بمسألة نحوية

أو لغوية معينة، أو بالإحالة على مواطن ذكر تلك المسألة، أو ذكر ما يتعلق بها دون أن يقدم المؤلف ثبتاً للمصطلحات بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك أن المؤلف أو المحقق وإن كان قد قام بجهد جبار يمكن الاعتماد عليه، فإن عمله ليس مخصصاً للمصطلح فحسب؛ لأنه أغفل جانباً أو جوانب هامة تخص المصطلح. نأخذ على سبيل المثال الثبت الذي أعده «جيرار تربو Gérard Troupeau لكل الكلمات التي وردت في كتاب سيبويه، وأحصى فيه بعض المفردات التي استعملت استعمالاً «فنيا» كما أحصى ما استعمل استعمالاً عاماً أي ما استعمل من هذه المفردات بمعناها المعجمي. ومع كل هذا وذاك فقد أغفل من هذه الكلمات العبارات المركبة التي تأخذ حكم المصطلح، وهذا الجانب من العبارات المركبة التي تأخذ حكم المصطلح يمثل عنصراً هاماً من مراحل تطور المصطلح ولا يمكن التغاضي عنه.

كما درج البعض الآخر في إعداد الكشوف التي لا تحدد مفاتيح العلوم أو مصطلحاتها، بل تكتفي بترجمة معانيها الأُوَل، أي: المعاني المعجمية فيترجم بذلك معنى الكلمة حقيقة ويهمل معناها اصطلاحاً فيضيع المدلول الاصطلاحي للكلمة، ويفوت على المترجم أو دارس المصطلح فرصة ثمينة تبعده عن العلاقة الموجودة بين المعنى المعجمي والاصطلاحي، أو عن النظر في معنى المصطلح عند العرب قبل نقله إلى لغة أخرى.

لكل هذه الأسباب وغيرها حاولنا الاعتماد على المصادر الأولى التي وصلت إلينا، وهي كتاب سيبويه ومعاني القرآن لكل من الفراء والأخفش. وقد حرصنا حرصاً في هذا البحث أن لا يغيب تاريخ ظهور المصطلح وضعا وجمعا واستخداماً، أي حرصنا على ذكر مصدره، لأن المصطلحات لم توضع جميعاً دفعة واحدة وفي فترة واحدة. صحيح أننا لا نعرف حتى الآن واضعي المصطلحات الواردة في الكتاب مثلاً، ولكن ذكر هذه المصادر التي وردت فيها هذه المصطلحات سيمكننا من التعرف على من ظهر عنده هذا المصطلح أو ذاك لأول مرة، ونتعرف على مستعملة بعد ذلك، ثم نتعرف على كيفية تطوره؛ لأن المصطلحات، شأنها شأن جميع الموجودات، تتطور وتتبدل ـ أحياناً ـ تبعاً

لتطور اللغة والمجتمع. وعلى ضوء هذا المنهج حاولنا دراسة هذه المصطلحات والمفاهيم التي تعبر عنها هذه المصطلحات.

ثانياً: الخبر ومفاهيمه

إن ما يلفت النظر هو أن نرى أن سيبويه والأخفش يسميان «الحال» «خبر المعرفة» أو «خبر المعروف» والفراء يصفه بـ«النصب على القطع، أو قطع النكرة من المعرفة». والخبر كما عرفه سيبويه هو المبني على المبتدأ، أي كل كلمة بنيت على مبتدأ في علاقة تلازم بحيث يكون وجود كل منهما مشروطاً بوجود الآخر، ليكون كلاماً (جملة) وذلك ما سماه **بالمسند والمسند إليه**. وبناء على هذا يتبين لنا أن سيبويه يعرف الخبر الإسنادي أي الخبر النحوي وليس ما كان خبراً في المعنى. وعند سيبويه قد يتم معنى الكلام بالخبر النحوي أي بالركن الثاني في الجملة، بحيث تفيد الجملة فائدة تامة يحسن عليها السكوت، وقد لا يتم معنى الكلام بالركن الثاني.

وتتوقف الإفادة حينئذ على فضلة خارجة عن الإسناد أو البناء، ويسميها في بعض الأحيان «خبر المعروف» (سيبويه، 2/86، 88)، لأنه خبر في المعنى وإن لم يكن خبراً في الإعراب، ويمثل لذلك سيبويه ـ في الباب الذي عقده بعنوان: «هذا باب ما ينتصب لأنه خبر المعروف المبني على ما هو قبله ـ بمثالين هما:

«**هذا الرجل منطلق**» بالرفع، و«**هذا الرجل منطلقاً**» بالنصب. «فأما الرفع (والقول لسيبويه) فقولك: «هذا الرجل منطلق»، فالرجل صفة لهذا وهما بمنزلة اسم واحد كأنك قلت: «هذا منطلق». قال النابغة:

توهمت آيات لها فعرفتها ... لستة أعوام وذا العام سابع

كأنه قال: «**وهذا سابع**». وأما النصب فقولك «**هذا الرجل منطلقاً**»، جعلت الرجل مبنياً على هذا، وجعلت الخبر [أي الخبر في المعنى] حالاً له قد صار فيها كقولك: هذا عبد الله منطلقاً». (سيبويه، 2: 86 ـ 87).

قد لا يكون هذان الشاهدان عند سيبويه كافيين فيما نريد أن نصل إليه،

لأنه قد يعترض معترض فيقول: إنما أراد سيبويه أن يقول: «إن ما كان خبراً في الأصل أي في الإسناد قد صار حالاً، ولكنه **لم يسم الحال** خبراً. ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه هو نوع المصطلحات أو الأوصاف التي استعملها سيبويه وهو يعنون الباب الذي عقده لهذا المفهوم بـ«**هذا باب ما يرتفع فيه الخبر لأنه مبني على مبتدأ، أو ينتصب فيه الخبر لأنه حال لمعروف مبني على مبتدأ** (سيبويه، 2: 86). ومن ذلك أيضاً ورود مثل هذا الاستعمال في نفس المفهوم عند كل من الأخفش والفراء.

يستعمل الأخفش مصطلح الخبر بهذا المعنى في ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴿35﴾ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾[2]. فيقول: انتصب «**نذيراً**»، لأنه **خبر** لإحدى الكبر. والمعروف عندنا أن الخبر النحوي أي الخبر في الإسناد يرفع، ولكن الأخفش يريد أن يقول: «إن نذيراً» قد انتصب حالاً بعد تمام الجملة لأنه وإن كان خبراً في المعنى فليس داخلاً في الإسناد، ولهذا يقول الأخفش: «فانتصب «**نذير**»، لأنه **خبر** لإحدى الكبر، فانتصب «**نذير**»، لأنه خبر للمعرفة وقد حسن عليه السكوت فصار حالاً [. . .] كما تقول: إنه لعبد اللّه قائماً [. . .]». (الأخفش، 2: 516)[3].

ويفهم من التحليل السابق أن «**الإسناد**» يختلف عن «**الإخبار**» عند هذا الجيل من النحاة. ويفهم من ذلك أيضاً أن «القسمة في **الإسناد**» قسمة ثنائية بين ركني الجملة الأساسيين أي بين **المسند والمسند إليه**، (بين المبتدأ والخبر، أو بين الفعل والفاعل) وليست القسمة على مستوى «**الإخبار**» كذلك. فانتصب «**نذير**»، إذن لأنه خبر للمعرفة، وقد حسن عليه السكوت على مستوى الإخبار فصار حالاً بعد تمام الكلام بين **المسند والمسند إليه** على مستوى الإسناد.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الأخفش قد استعمل هو أيضاً مصطلح الخبر لمعان عدة: فقد استعمله بمعنى خبر المبتدأ (ج1: 9، 23). واستعمل خبر المعرفة بمعنى الحال ثلاث مرات (ج2: 354، 516) واستعمل الخبر بمعنى جواب الشرط (ج1: 187، 216). واستعمله كذلك بمعنى الخبر أي الإخبار الذي ضد الإنشاء

---

(2) الآيتان الخامسة والسادسة بعد الثلاثين من سورة المدثر.

(3) انظر في هذا المعنى (الفراء، 3/ 205).

(ج1: 7، 190، 215). ويمكن تلخيص استعمال الأخفش لهذا الجذر على النحو التالي:

أنه يستعمله مرة **مصطلحاً فنياً** بمعنى الخبر النحوي ليدل على الوظيفة النحوية.

ويستعمله مرة أخرى «لفظة عامة» للدلالة على المعنى المعجمي لا على الوظيفة النحوية، فيكون الاستعمال الأول مرادفاً لمصطلح «خبر» Prédicat والثاني مرادفاً «خبر» Information.

غير أن الأخفش الذي استعمل مصطلح الخبر لكل هذه المفاهيم لم يستعمله حينما كان يعالج ما يسمى «بخبر كان»[4]. وهو يعلق على: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[5].

يقول الأخفش: «وأما قوله: بما كانوا يكذبون، فيكذبون يجحدون وهو الكفر» [. . .] وتقديره بكونهم يكذبون، فيكذبون مفعول لـ«كان»، كما تقول: سرني زيد بكونه يعقل أي بكونه عاقلاً (الأخفش/1/ 40 ـ 41).

ويبدو واضحاً في تعليق الأخفش عبارة «مفعول كان» يقصد بها هنا ما يعرف بأنه «خبر لمرفوع كان» في اصطلاحات المتأخرين.

ثالثاً: مفهوم التمييز ومصطلحاته

ويقودنا هذا الاستعمال لمصطلح «مفعول كان» مرادفاً «لخبر مرفوع كان» إلى استعمال آخر لمصطلح «مفعول»عند سيبويه فيما عرف عند المتأخرين بالتمييز، والتمييز كما يعرفه النحاة: هو الاسم الصريح المُنَكَّر المنصوب الذي يأتي ليوضح ويزيل الإبهام عما سبقه مبيناً إما جنسه وإما نوعه أو النسبة فيه.

بادئ ذي بدء، يمكن أن نقول في هذا المقام: إنه استناداً إلى الثبت الذي

---

(4) نستعمل هذا المصطلح تجاوزا لغرض الشرح والتوضيح، ولكننا واعين تماماً أنه مصطلح متأخر بالنسبة لهذه الفترة التي ندرسها.

(5) سورة البقرة، الآية: 10.

أعد لمصطلحات هؤلاء النحاة الثلاثة سيبويه والأخفش والفرَّاء، لم يرد استعمال التمييز مصطلحاً فنيا لهذا المفهوم السابق الذكر لا عند سيبويه من جهة ولا عند الأخفش والفراء من جهة أخرى، وهذا لا يعني أن مشتقات هذا الجذر غير مستعملة لديهم. بل بالعكس لقد ورد استعمال أحد مشتقاته مرة عند الفراء (ج1: 389)[6]. وقد وردت مشتقات هذه المادة ثلاث مرات عند الأخفش. (الأخفش ج2؛ 322)[7]. ولم يقيد جيرار تربو Gérard Troupeau في ثبته لكتاب سيبويه إلا ثلاثة مشتقات من أصل (م ي ز) وكلها مستعملة بالمعنى المعجمي في الكتب الثلاثة وليس بالمعنى الاصطلاحي.

فلا غرو إذن أن نجد النحاة الثلاثة يستعملون مصطلحات أخرى لمفهوم التمييز، وأولهم سيبويه الذي استخدم مصطلح «المفعول» لهذا المفهوم حينما قال:

«وقد جاء من الفعل ما أنفذ إلى مفعول، ولم يقو قوة غيره مما تعدى إلى مفعول، وذلك قولك امتلأت ماء وتفقأت شحماً. ولا تقول: امتلأته ولا تفقأته ولا يقدَّم المفعول فيه فتقول: ماء امتلأت [. . .] وإنما أصله امتلأت من الماء، وتفقأت من الشحم، فحذف هذا استخفافاً.

[. . .] وتقول: هو أشجع الناس رجلاً. . . فالمجرور هنا بمنزلة التنوين وانتصب الرجل كما انتصب الوجه في قولك: **هو أحسن منه وجهاً، ولا يكون إلا نكرة**» (سيبويه ج1: 204 ـ 205).

وقد اتفق النحاة الثلاثة في عدم استعمال «التمييز» مصطلحاً فنياً لهذا

---

(6) Voir BADAWI, Mohammad la terminologie grammaticale d'al Farrâ, mémoire de DEA, université Lumière Lyon 2, 1992. racine M.Y.Z.

(7) Voir DIALLO, Amadou Tidiany, la théorisation et la terminologie grammaticale d'al Akfas, tése de doctorat, université Lumière Lumière Lyon 2, 1996, (racine M.Y.Z, p788). Et voir aussi.

Lexique-index du Kitaabe de Sibawayhi, Ed Klincksieck, Paris, 1976, Racine: M.Y., P: 198,

المفهوم كما قلنا، ولكنهم اختلفوا «ومضى كل إلى غايته» يبتكر المصطلحات حسبما تمليه عليه سليقته اللغوية، فاستعمل الفراء والأخفش مصطلحي التفسير والمفسر لمفهوم التميز في المكان الذي استعمل فيه سيبويه مصطلح «مفعول» كما رأينا. وننبه إلى أن النحاة الثلاثة قد أكثروا الأقوال في المعنى المعجمي لكلمة «تفسير» وكل هذه الأقوال تصب في معنى واحد وهو الإيضاح أو البيان والكشف الذي ورد عند الخليل. فقد نقل الليث عن الخليل بن أحمد أنه قال «مأخذ التفسير من الفسر، وهو البيان وقال: والتفسرة اسم البول الذي تنظر فيه الأطباء، وتستدل به على مرض البدن، وكل شيء يعرف به تفسير شيء فهو تفسرته».

ومن هذا التعريف نرى أن هذا الجذر يستعمل في البيان والكشف والإيضاح. وعلى ضوء هذا المعنى يعلق الأخفش على الآية السابعة من سورة غافر وهي: ﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، فقال: فانتصابه (أي رحمة وعلماً) كانتصاب **لك مثله عبداً**؛ لأنك قد جعلت وسعت «لكل شيء» وهو مفعول به والفاعل التاء وجاء بالرحمة والعلم تفسيراً قد شغل عنها الفعل كما شغل المثل بالهاء، فلذلك نصبته تشبيهاً بالمفعول بعد الفاعل». (الأخفش ج2: 460).

وواضح من هذا المثال أن مصطلح التفسير هنا يعبر عن مفهوم ما اصطلح عليه بالتمييز عند المتأخرين. وكما استعمل الأخفش «التفسير» هنا بمعنى التمييز استعمل كذلك «المفسر» لمفهوم الصفة قائلاً: «**قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قَيِّماً**»[8] أي مستقيماً وهي قراءة العامة. وقال أهل المدينة «قِيماً»، وهي حسنة، ولم أسمعها من العرب وهي في معنى المفسر. (الأخفش ج2: 292).

إن كان المقصود بـ«**المُفَسِّر**» هنا «قَيِّماً» أو «قِيَماً»، فهو في معنى الصفة أو النعت. أما التميز هنا فهو كلمة «**دينا**». وقد استعمل الفراء بدوره مصطلحي «**التفسير**» و«**المُفسِّر**» مرادفاً لمصطلح **التمييز** حينما قال: وقوله ثلاثة مائةِ سنين

(8) سورة الأنعام، الآية: 161.

مضافةً، وقد قرأ كثير من القراء ﴿ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ﴾[9].

[. . .] ومن نَوَّنَ على هذا المعنى يريد الإضافة نصب السنين **بالتفسير** للعدد كقول عنترة:

فيها اثنتان وأربعون حلوبةً   سودا كخافية الغراب الأسحم

فجعل «سوداً» وهي جمع مفسرة كما يفسر الواحد (الفراء ج2: 138 ـ 141).

رابعاً: التميز والبدل يتقاسمان «تسمية واحدة»

وكما ورد استعمال مصطلحي **التفسير** لمفهوم التمييز عند الأخفش والفراء، والمفسر للصفة عند الأخفش، ورد كذلك استعمال مصطلحي **الترجمة** أو **المترجم** عند الفراء مرة بمعنى التمييز، ومرة أخرى بمعنى البدل. فحينما عرض الفراء لقول الله تعالى: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝٢٩ هَٰرُونَ أَخِي﴾[10].

قال معلقاً ما يلي: «هارون أخي» إن شئت أوقعت اجعل على «هارون أخي» وجعلت الوزير فعلاً[11] له. وإن شئت جعلت «هارون أخي» مترجماً عن الوزير فيكون نصباً على التكرير، وقد يجوز في «هارون» الرفع على الائتناف؛ لأنه معرفة مفسر لنكرة كما قال الشاعر:

فإن لها جارين لن يغدرا بها   ربيبَ[12] النبي وابنَ[13] خير الخلائق
(الفراء ج2: 78)

«التكرير» بمعنى البدل:

وواضح من هذا التمثيل أن الترجمة تعني البدل. ولقد أكده الفراء في مكان آخر تعليقاً على إعراب الآية السادسة من سورة الصافات: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ

(9) سورة الكهف، الآية: 25.
(10) سورة طه، الآيتان: 29 و30.
(11) هكذا ورد في الأصل.
(12) أو بالرفع.
(13) أو بالرفع.

ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ﴾. حيث قال: وقوله: «كقراءة مسروق»: إنا زينا السماء بزينةٍ الكواكب [بدل بزينةِ الكواكب]، فخفض «الكواكب» ترجمة عن الزينة... وحدثنا أبو العباس عن مسروق أنه قرأ بزينةٍ الكواكبِ بخفض «الكواكب» بـ **التكرير** فيرد معرفة على نكرة كما قال: ﴿لَنَسۡفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٖ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٖ﴾[14]، فرد نكرة على معرفة» (الفراء ج2: 159 ـ 382).

ويعلق النحَّاس في جر (نَاصيةٍ وبالتنوين) فيقول: بالناصيةِ ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئةٍ، على البدل والفراء يقول: على التكرير. وأجاز ناصيةً كاذبةً خاطئةً (بالنصب)، لأنها نكرة بعد معرفة (النحَّاس، إعراب القرآن، ج5، 263).

ويفهم من تلميح النحَّاس أنه لما كانت النكرة منعوتة حسن أو جاز إبدالها من المعرفة. ويؤكد الفراء ذلك ـ في موضع آخر ـ على استعمال مصطلح التكرير بمعنى البدل كما رأيناه في المثال السابق فيقول: ﴿لنسفعاً بالناصية ناصية﴾ على **التكرير** كما قال: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾[15] المعرفة ترد على النكرة بـ **التكرير** والنكرة على المعرفة، ومن نصب «ناصيةً» جعله فعلاً[16] للمعرفة وهي جائزة في القراءة (الفراء ج3: 279).

أ ـ ملاحظتان

وتوقفنا هذه التعليقات على ملاحظتين هامتين:

1 ـ **الملاحظة الأولى هي**: أن كُلاً من الفراء والأخفش استعمل مصطلح التفسير لمفهوم التمييز أي مع ما يكون منصوباً. ولقد استعمل الأخفش **المفسر** في معنى الصفة أو النعت، أي مع ما يكون منصوباً أو مجروراً أو مرفوعاً **بالتبعية**، ويستعملان نفس الاصطلاح مع ما هو مرفوع **بالأصالة** (كالمبتدأ والخبر والفاعل)، حيث يقول الفراء في الآية السابقة: وقد

(14) سورة العلق، الآيتان 15 و16.

(15) سورة الشورى، الآيتان 52 و53.

(16) هكذا ورد في الأصل.

يجوز في «هارون أخي» الرفع على الائتناف لأنه معرفة مفسِّر لنكرة. ولقد ورد مصطلح كذلك «رفع على التفسير» فيما يرفع أصالة عند الأخفش حينما عرض للآية 72 من سورة الحج فقال: ﴿ قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ٱلنَّارُ﴾، رفع على التفسير أي هي النارُ. . . وقال: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ٱلنَّارُ﴾(17)، فإن شئت جعلت «النارُ» بدلاً من «سوءُ العذاب» ورفعتها على «حاق» وإن شئت جعلتها تفسيراً ورفعتها على الابتداء كأنك تقول: «**هي النارُ**»، وإن شئت جررت على أن تجعل «النار» بدلاً من «العذاب» كأنك أردت «سوءُ النارِ» (الأخفش ج2: 416، 462).

2 ـ **الملاحظة الثانية هي**: إن محقق كتاب معاني القرآن للفراء اضطر إلى أن يقول: إن كلمة «مترجم» في الاصطلاح الكوفي هنا يوافق «البدل» في الاصطلاح البصري. وهو إطلاق غير مُوفَّق أو غير دقيق في نظرنا كما سنرى.

إن استعمال «المفسر» أو التفسير مع ما ينصب أو يجر أو يرفع بالتبعية أو بالأصالة يوحي بأن الكلمة، وإن كان قد كثر استعمالها فلم تكن تعتبر «مصطلحاً فنياً» بالمعنى الحرفي للكلمة لدى هؤلاء النحاة. وهكذا الأمر لمصطلحي «**الترجمة**» و«**المترجم**» عند الفراء. ولئن كثر استعمال هاتين الكلمتين بمعنى التمييز حيناً، فإنه قد ورد استعمالهما بمعنى البدل حيناً آخر. وهذا يوحي بأن المصطلح كان في تطور مستمر في هذه الفترة، وأنه سيكون من الصعب تصنيفه ونسبته إلى البصرة أو إلى الكوفة أو إلى هذه المدرسة أو تلك.

ولئن كانت كلمة «**هارون**» في ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي (29) هَٰرُونَ أَخِي﴾ يمكن أن تعرب «مترجماً» أي بدلاً من «وزيراً من أهلي» هنا. ولئن استعمل الفراء الترجمة أو المترجم في هذا المكان بمعنى البدل، فقد استعمله وهو يشرح مفهوم التمييز في مكان آخر بصدد الآية 49 من سورة النحل وهي قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي

(17) سورة غافر، الآيتان: 45 و46.

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ﴾ فقال من دابة [. .] ولم يقل في شيء منه بطرح (من) كراهية أن تشبه أن تكون حالاً «لمن» و«ما» ـ ودل على أنه مترجم عن معنى من وما. ومما يدل عليه قول الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ﴾، «لأن الشيء» لا يكون حالاً، ولكنه اسم مترجم (الفراء ج2: 103 ـ 104).

وواضح من هذا التمثيل والوصف أن المترجم ينطبق على مفهوم التمييز هنا، وليس على البدل كما رأيناه سلفاً. وعلاوة على ذلك فإن تعليق الفراء حول معنى «من» و«ما» والأمثلة التي استشهد بها على غرار «**وما أنفقتم من شيء**»، يمكن أن يفهم منه أنه يريد أن يقول: إن «شيء» في قوله «**وما أنفقتم من شيء**»، وهو نكرة غير مشتقة، لا يكون وصفاً، فلا يكون حالاً إذن، بل يكون مترجماً أي مفسراً لما قبله، بمعنى «**ما أنفقتم = الشيء**»، فلا تكون كلمة «**الشيء**» في هذا الموضع تمييزاً بل تكون بدلاً من «ما».

ويدخل الفراء في براهينه عاملي التنكير والتعريف، والجمود والاشتقاق فيقول [. . .] لأن «**ما**» وإن كانت قد تكون على مذهب (**الذي**)، فإنها غير مؤقتة [نكرة] وإذا أبهمت غير مؤقتة أشبهت الجزاء، والجزاء تدخل «من» فيما جاء من اسم بعده من النكرة فيقال: «من ضربه من رجل فاضربوه». ولا تسقط «من» في هذا الموضع وهو كثير [. . .] فجعلوه «بمن» ليدل على أنه تفسير لما ومن، لأنهما غير مؤقتين [. . .]، فدل مجيء أحدها هنا على أنه لم يرد أن يكون ما جاء من النكرات حالاً للأسماء التي قبلها، ودل على أنه مترجم عن معنى «من» و«ما» [. . .]. وإنما ذكرت هذا لأن العرب تقول: (**لله دره من رجل**)، ثم يلقون «من، فيقولون: (**لله دره رجلاً**)، فالرجل مترجم لما قبله وليس بحال، إنما الحال التي تنتقل مثل القيام؛ والقعود، ولم ترد (**لله دره في حال رجوليته فقط**)، **ولو أردت ذلك لم تمدحه كل المدح؛ لأنك لو قلت**: (**لله درك قائماً**)، فإنما تمدحه في القيام وحده. (الفراء ج2: 103 ـ 104).

وزيادة على هذا فإن الفراء استعمل لتحديد مفهوم البدل مصطلحاً آخر هو

---

(18) طالع القسم الرابع من البحث.

التكرير إلى جانب مصطلح الترجمة كما رأيناه سلفاً[18] (انظر الفراء ج1: 7، ج3 279). ويصور لنا هذا الوضع إذن صورة صادقة لحالة المصطلح في هذا العصر، وأنه كان في تطور مستمر، كما لاحظنا ويتميز بعدم الثبات والاستقرار.

الخلاف التاريخي بين البصرة والكوفة في نشأة الاصطلاح

إن القول بأن الترجمة أو المترجم اصطلاحات كوفية يقابلها البدل في الاصطلاح البصري، يعيدنا رأساً إلى الخلاف النحوي بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة. وفي تقديرنا أنه يمكن أو يجب أن نتساءل هنا ما إذا كان بالإمكان تقسيم الاصطلاحات إلى كوفية وأخرى بصرية في فجر تاريخ نشأة المصطلحات النحوية، وفي ذلك العصر الذي يتطور فيه المصطلح ويتميز بعدم الثبات والاستقرار كما رأينا.

وتظهر ثمرة هذا التساؤل في ذلك الوصف الذي أورد فيه سيبويه مصطلح «الحال» في مفهوم التميز فيما يسميه: هذا باب ما ينتصب لأنه قبيح أن يكون صفة وذلك قولك هذا راقودٌ خَلاًّ، وعليه نَحْيٌ سَمْناً. وإن شئت قلت: راقود خلٍّ وراقود من خل. . . ومن قال: مررت بصحيفة طين خاتمها قال: راقود خل، وهذه صفة خز، وهذا قبيح أجري على غير وجهه، ولكن حسن أن يبنى على المبتدأ، ويكون حالاً. فالحال قولك: **هذه جبتك خزاً**. والمبني على المبتدأ: **جبتك خز**. . . **والحال مفعول فيها**. (سيبويه 2: 117 ـ 118).

ويعلق السيرافي: «راقودٌ ونَحيٌ» مقدار ينتصب ما بعدهما إذا نونتهما، كما ينتصب ما بعد «أحد عشر» و«عشرين»، وإن أضفتهما فبمنزلة مائة درهم وألف ثوب، ولم يذكر سيبويه نصبه من أي وجه إلا أن القياس يوجب ما ذكرته، ومثله لي ملؤه ـ يعني الإناء ـ عسلاً. وتقديره: لي ما يملأ الإناء من العسل [. . .]. وكذلك القول في عشرين درهماً، كأنك قلت: ما يقادر العشرين من الدراهم، إلا أنهم اقتصروا وردوه من تعريف الجنس إلى واحد منكور للدلالة على الجنس فسموه تمييزاً. وجعل سيبويه: «**هذه جبتك خزاً حالاً**، لأن الجبة ليس بمقدار يقدر به الخز، فيجري مجرى «**راقود ونحي والإناء والعشرين**».

وقال أبو العباس محمد بن يزيد: «خطأ أن يكون حالاً، وإنما هو تمييز». (تعليق السيرافي، الكتاب ج2/ 117 ـ 118).

أ ـ جدل بين القدماء والمتأخرين

ويبدو في نظرنا أن هناك جدلاً لفظياً عقيماً حول هذه المفاهيم، وحول الألفاظ التي تعبر عن هذه المفاهيم. والخلاف بين أبي العباس المبرد 285هـ/ 898م وسيبويه 180هـ/ 796م، ـ في نظرنا ـ لفظي يتعلق بشكل الموضوع لا بجوهره، وأن الأمر يتعلق بإشكالية المنهج في تاريخ المصطلح الذي يتميز بعدم الثبات والاستقرار، أكثر مما يتعلق بجوهر الموضوع نفسه، وذلك لأن تخطئة المبرد لسيبويه كلام بعضه صحيح وبعضه فاسد استناداً إلى الدلائل الآتية:

1 ـ الدليل الأول:

بعض هذا الكلام فاسد إذا قصد المبرد تخطئة سيبويه في جوهر الموضوع، أي: في مفهوم التمييز وفي الإعراب، لأنه وإن سمى سيبويه التمييز حالاً هنا، فليس معنى ذلك أن سيبويه لا يفطن إلى التفرقة بين مفهوم الحال والتمييز، وأنه يقصد أن يقول: إن التمييز هو الحال، فقد سمى سيبويه التمييز مفعولاً، كما سبق أن رأينا، ومع ذلك فقد عقد سيبويه باباً للحال (ج1: 44)، ثم إنه قد عالج في موضع آخر مفهوم المفعول (ج1: 34)، وفرق فيه بيَّن مفهوم وحكم ما ينتصب لأنه حال، وبيَّن مفهوم وحكم ما ينتصب لأنه مفعول، وبيَّن أن كل واحد من هذين المفهومين يختلف عن الآخر في المبدأ، ومع ذلك فهناك قاسم مشترك بين هذه المفاهيم، وهي: أن كُلاً منها فضلة منصوبة تقع بعد ركني الجملة الأساسيين. ولهذا فلن يساعد الوضع الاصطلاحي المبكر وغير المستقر بأن يخصص سيبويه لكل مفهوم مصطلحاً مستقلاً ومتخصصاً. وهذه الظاهرة منتشرة لدى نحاة هذه الفترة جميعاً. ومن ناحية أخرى، فإنه لم لا يمكن أن يفترض في الرد على المبرد في تخطئته لسيبويه، أن يقال: إن سيبويه كان يعتبر «التمييز والحال باباً واحداً»، وأن الفرق الذي ابتدعه من جاء بعده من النحاة لا قيمة له على المستوى النحوي.

2 ـ البعض الآخر من هذا الكلام صحيح إذا قصد المبرد في تخطئته لسيبويه أنه أي سيبويه لم يستعمل مصطلح «التمييز» بعينه لهذا المفهوم في قوله: فالحال هذه جبتك خزاً. وهذه مسألة شكلية تتعلق أو تمس وضع المصطلح لا جوهر الإعراب أو المفهوم.

ويبدو في نظرنا أن المبرد كان قاسياً في تخطئته لسيبويه؛ لأن المبرد لم يعترف بفضل الأسبقية له، ولم يضع في الحسبان أن التاريخ قد فصل بينهما من الزمن بأكثر من قرن، حيث تطور المصطلح من خلال ذلك، وتحددت بعض معالمه ووضحت فيه، وأصبح كل مصطلح يخصص لمفهوم واحد فقط ليس غير، واختفى كثير من الاصطلاحات التي كانت سائدة زمن الخليل وسيبويه، وولدت مصطلحات أخرى، أو تخصصت بعض المصطلحات التي كانت موجودة زمن سيبويه، وارتبطت بمفاهيم أخرى، ومن بينها مصطلح التمييز عينه، الذي لم يرد استعماله مصطلحاً فنياً عند سيبويه ومعاصريه. (انظر القسم الثالث من البحث).

سادساً: خاتمة وتوصية

إن على عاتق الباحثين والمترجمين للنصوص المتخصصة الآن عبئاً تاريخياً ومسؤولية كبرى. ذلك أنه لا بد لهم من النظر في مصطلحات هذه الفترة نشأة وتفسيراً أو تأويلاً وترجمة. وهذا يلزم عليهم البحث الجاد عن مدلولات هذه الألفاظ وعن مصادرها الأصلية. ويجب عليهم كذلك الالتزام بشروط البحث العلمي والمنهج النقدي العادل، ومناقشة وجهات النظر المختلفة حول موضوع البحث مع التوثيق العلمي للآراء.

إن إشكالية المنهج في تاريخ المصطلح أو ترجمته أو صعوبة تبويبه لدى النحاة القدامى شيء لا مراء فيه. فقد رأينا أننا قد انطلقنا في هذا البحث من مفاهيم أربعة وهي: مفهوم الخبر والحال والبدل والتمييز. ولكننا انتهينا في خاتمة المطاف إلى ما يقرب من أحد عشر «مصطلحاً» أو «عبارة» لنفس المفاهيم الأربعة لدى النحاة الثلاثة كما يلي:

- **«خبر المعرفة»** أو **«خبر المعروف»** للحال عند كل من سيبويه والأخفش.

- **«تفسير»** و**«مفسر»** للتمييز عند كل من النحاة الثلاثة، و**«تفسير»** و**«مفسر»** للبدل عند الفراء وللصفة عند الأخفش.
- **«مترجم»** و**«ترجمة»** للتمييز وللبدل و**التكرير** للبدل عند الفراء أيضاً.
- **«مفعول»** و**«حال»** للتمييز عند سيبويه.
- **«مفعول كان»** لخبر مرفوع كان عند الأخفش.
- **«قطع النكرة من المعرفة»** أو **«النصب على القطع»** لوصف الحال عند الفراء، علماً بأن **البدل والحال والخبر** كلها اصطلاحات مستعملة لديهم أيضاً.

إن هذا الوضع الذي رأيناه حول إشكالية تخصيص المصطلح، ومنهجيته لدى النحاة القدامى، يحتم على الباحثين اليوم أكثر من أي وقت مضى الرجوع إلى تراثنا القديم ودراسته من جديد، وفهمه فهماً واعياً وموضوعياً لسد الثغرات المنهجية، وما يترتب عليها من الخلط بين مستوى الاصطلاح ومفهوم الوظيفة النحوية عند المتأخرين. ولذا فلا بد من القيام بدراسات واسعة ومعمقة تحيط بهذا التراث من كل جوانبه، ولا بد من أن تستند هذه الدراسات إلى المصادر الأولى المؤسسة لهذا التراث، وتكون هذه الدراسات دراسات فاحصة وقاسية إذا دعت الضرورة، ولكن هذه القسوة يجب أن تكون قسوة واعية وحازمة، ننظر إلى هذا التراث وإلى هؤلاء القدامى بعين العدل والإقساط.

المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية

1 ـ الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: **معاني القرآن** تحقيق فائز فارس، الطبعة الأولى. جزءان، دار البشير 1401هـ/ 1981م.

2 ـ جِنّي (ابن)، أبو الفتح عثمان: **سر صناعة الإعراب** تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الأولى، مؤسسة البابي الحلبي القاهرة 1374/ 1954.

3 ـ حمزة حسن: «**عودة إلى المسند والمسند إليه في كتاب سيبويه**» (تحت الطبع)، «**بنك المصطلح التاريخي للنحو العربي**» (تحت الطبع).

4 ـ حلمي، عبد المنعم صابر: **منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام**، سلسلة كتاب «**دعوة الحق**»، عدد 183، عام 1418هـ الشركة السعودية للتوزيع.

5 ـ زكريا، (ميشال)، **بحوث ألسنية عربية**، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1412هـ/ 1992م.

6 ـ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، 5 أجزاء، دار الجيل 1411هـ/ 1991م.

7 ـ **السيوطي** جلال الدين، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تحقيق محمد أمين الخانجي، جزءان، القاهرة، 1909.

8 ـ العكبري، عبد الله بن الحسين: «**التبيان في إعراب القرآن**»، الطبعة الأولى، جزءان المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1499هـ/ 1979م.

9 ـ الغاوي، أحمد بزوي: «**الخطاب القرآني بين التفسير والتأويل**»، **مجلة الوعي الإسلامي**، عدد 397، الكويت، 1419هـ/ 1999م، ص64 ـ 66.

10 ـ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، 3 أجزاء دار السرور (دون تاريخ).

11 ـ فوال، بابستي عزيزة: **المعجم المفصل في النحو العربي** الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م.

12 ـ الفيسي، مكي بن أبي طالب: **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق حاتم الضامن، الطبعة الرابعة مؤسسة الرسالة، بيروت 1988.

13 ـ النحّاس، أبو جعفر: «**إعراب القرآن**»، تحقيق زهير غازي زاهد، الطبعة الثالثة، 5 أجزاء، عالم الكتب، بيروت 1409هـ/ 1988م.

14 ـ هشام (ابن)، جمال الدين: «**مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، جزءان، المكتبة العصرية، 141هـ/ 1991م.

المراجع باللغات الأجنبية

1 - Badawi Mohamed, **La terminologie gramaticale d'al Faraa»** Mémoire de DEA, Université Luminére lLyon II, 1992.

2 - Diallo Amadou Tidiany, **la théorisation et la terminologie grammaticale d'al Akfas al Awsat,** thése de doctorat, Université Luminère Lyon II, 1997.

3 - Hamze Hassan, **Unité et diversité dans la tradition grammaticale Arabe, in linguistica communication**. revue internationale de l'inguistique générale vol VI N° 1 et 2, Novembre 1994, Fas, PP 25-40.

4 - Kazimirske, **(de Biberstein A) dictionnaire Arabe-Français**, 2 vol, librairie du Liban, Beyrut, 1944.

5 - Rey Alain, **la terminologie: Noms et notions, 2éme édition**, presses universitaires de France, Paris, 1979.

6 - Mosel Ulrike, **syntactic catergories in Sibawayhi'skitâb, in histoire épistémlogie et langage**, tome II, 1980 Fas 1 PP 27-37.

7 - Troupeau Gérard, **Lexique indesx du kitâb de Sibawayhi**, Ed Klincksieck, Paris 1976.



قبل أن نستعرض تقسيمات المستشرقين والمؤرخين العرب لتاريخ الأدب العربي، ونناقش هذه التقسيمات، ونبدي موقفنا منها، نرى أن نمهد إلى ذلك بتحديد مفهوم تاريخ الأدب في عصرنا الحديث وهو الذي لا يبتعد كثيراً عن «البحث في سِيَرِ الأدباء وأحوال مجتمعاتهم، والتأثيرات المختلفة التي عملت فيهم من قريب أو بعيد، وتحليل آثارهم ووضعها في بيئاتا الاجتماعية وأطرها السياسية والفنية، وتصنيفها على ضوء الظروف التاريخية وسير أصحابها والتيارات العامة للأفكار والوقائع»[1].

(1) بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني، كلمة المترجم، ص 5.

أي إن هذا المفهوم يشتمل على منهج متكامل يضع في الاعتبار البيئات السياسية والاجتماعية والفكرية والفنية في ضوء الظروف التاريخية وتطورها.

بعد هذا التحديد يمكننا أن نعرض أهم تلك التقسيمات التي تناولت تاريخ الأدب العربي سواء تلك التي وضعها المستشرقون أم بعض مؤرخي الأدب من العرب المحدثين، ذلك أن الأقدمين من المؤرخين العرب لم يقسموا تاريخ الأدب العربي إلى عصور ومدارس، ولم يؤلّفوا مصنفاتهم الأدبية وفق هذه النظرة الشاملة في الأدب التي تهتم بالحياة العربية بمختلف اتجاهاتها ومتباين بيئاتها ومكان هذه الحياة في العالم المحيط بها، ومتى ظهر لها احتكاك أو اتصال بذلك العالم.

وإنما وضعوا الشعراء والأدباء في إطار تاريخي مسلسل في ضوء اعتبارات مختلفة أوجدتها الثقافة العربية في سيرها وتطورها عبر عدة قرون، بداية من القرن الثالث الهجري الذي ظهر فيه أئمة الأدب والشعر وجهابذة النقد، من أمثال الجاحظ وابن سلام وابن قتيبة وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وابن المعتز والأصمعي وغيرهم، وانتهاء بعصر المماليك الذي ظهر فيه القلقشندي صاحب كتاب «صبح الأعشى» والنويري صاحب كتاب «نهاية الأرب» وابن خلدون وابن منظور والمقريزي وسواهم.

ويمكننا أن نجمل هذه الاعتبارات فيما يلي:

1 ـ حسب مولدهم ووفاتهم، وذلك حينما كان بعض الأقدمين من المؤلفين يتناولون شاعراً أو أديباً متتبعين سيرة حياته منذ ميلاده حتى وفاته، مستعرضين أدبه وشعره.

2 ـ باعتبار الموضوع الذي يتفق الشعراء في تناوله ومعالجته صارفين النظر عن أزمان هؤلاء الشعراء وأماكن وجودهم وتنوع بيئاتهم، مثل (شعراء الحماسة، شعراء المديح، شعراء الهجاء.. إلخ).

3 ـ عند الكتابة عن تاريخ مدينة من المدن العربية والإسلامية، فقد كان المؤلفون القدامى يأتون على ذكر الشعراء والأدباء والكتاب في سياق حديثهم عن خلفاء وعلماء وفلاسفة إحدى المدن العربية الإسلامية مثل

بغداد أو دمشق أو الكوفة، وكانوا يعرّجون عند الحديث عن تاريخ هذه المدينة أو تلك على أدبها وشعرها وحياتها العقلية فتجد شعراء بغداد وشعراء الكوفة وشعراء دمشق.

4 ـ وفق تصنيف اجتماعي مثل حديث بعض المصنّفات عن الشعراء المولدين وغير المولدين وعن الشعراء الجاهليين والمخضرمين. . إلخ.

5 ـ وفق تصنيف مذهبي ديني كما فعل البعض حين درس شعراء الخوارج وشعراء الشيعة وشعراء المعتزلة. . إلخ.

إن الناظر في المكتبة العربية والمستعرض لكتب التراث الأدبي فيها سيجدها لم تعرف مجلداً أو دراسة تتناول تاريخ الأدب العربي بهذه الصورة المستحدثة في دراسات المستشرقين، على اختلاف جنسياتهم، أو بهذا المنهج الذي نراه في كتب مؤرخينا العرب المحدثين التي تعاقب ظهورها منذ بداية هذا القرن، نتيجة عوامل ومؤثرات جاء بها عصر النهضة الحديثة منذ مطلع القرن التاسع عشر الذي حدثت فيه «تغييرات كثيرة سياسية واجتماعية وعقلية وفكرية وأدبية في العالم الإسلامي العربي، ففي العصر الحديث أثرت البحوث الأدبية ثراء كبيراً، وتنوعت المؤلفات فيها وطرق التأليف كذلك، فنشأ علم تاريخ آداب اللغة العربية، ونهض النقد وأثرى واتصل بالنقد الغربي ومناهجه وأصوله، ودخل الأدب المقارن في مناهج الدراسات الأدبية كذلك، وكانت العناية بتاريخ الأدب حافزاً على دراسة النصوص دراسة مستقلة، وتحليل هذه النصوص ومعرفة خصائصها، وعلى دراسة التراجم الأدبية، وكذلك دراسة مستقلة تدرس فيها الشخصية ويكشف عن آثار العصر والبيئة والحياة والتجارب والمدارس الفكرية فيها»[2].

لقد كان فهمنا لتاريخ الأدب العربي يتم ـ كما يقول د. شكري فيصل ـ من خلال «الصورة التي نجدها في (الأغاني) مرة وفي كتب (الأمالي) مرة وفي (العقد الفريد) و(صبح الأعشى) مرة ثالثة. . . الصورة الأخرى التي نجدها في

(2) د. محمد عبد المنعم خفاجي، البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها، ص 123.

كتب (الموازنة) و(الوساطة) طوراً، وفي كتب الطبقات والتراجم طوراً آخر وفي موضوعات اللغة والتاريخ طوراً ثالثاً»[3].

ويرى د. شكري فيصل أن هذه الصور تصدر عن أصلين اثنين. أولهما: النظرة الجزئية التي تحركت في إطارها تلك الصور «فهي تدرس الشاعر أو الناثر وحده، وهي تدرس هذا الشاعر في إحدى قصائده، بل هي قد تمضي أبعد من ذلك فتحكم له أو تحكم عليه من أجل البيت الواحد أو من أجل الشطر الواحد، دون أن تأخذ نفسها دائماً بالنظرة المتكاملة التي تلف نتاج الشاعر كله، فتقارب بين أجزائه وتوحد بين أطرافه وتوازن بين نواحيه، ثم تضع هذا الشاعر في إطاره من الشعراء الذين يعاصرونه، وتضع الشعراء الذين يعاصرونه في إطارهم من تاريخ الشعر كله معنية في ذلك بأن تصل بين الأدب والتربة التي نبت فيها والبيئة التي عاش في أجوائها والجذور العميقة التي اغتذى منها.. أو تصل بين الأدب والفكرة التي تشقق عنها، والنزعة التي بشر بها، والأثر العميق الذي خلفه وراءه»[4].

أما الأصل الثاني فيحدده د. شكري فيصل في قصور الدلالات التي يدرس بها الأدب وصاحبه، وعدم شمولية النظرة في تلك الدراسة، أي إن الصورة الموجودة في كتب التراث والمتناولة لتاريخ الأدب العربي «في أكثرها قاصرة الدلالة قريبة النظرة ضيقة النطاق، فهي لا تعنى بهذا الأدب الذي غنّاه الشعراء لأنفسهم فكان نجوى نفوسهم وذوب أفئدتهم بمقدار ما تعنى بهؤلاء الذين كانوا يعيشون ندامى لأصحاب السلطان أو كندامى.. وهي لا تنظر إلى هؤلاء الذين انطووا على أنفسهم فعاشوا حياتهم الفنية حياة لا تحدها أقياد السلطة ولا تغلها سلاسل الذهب»[5].

ومع اتساع آفاق المعارف الإنسانية، وبعد أن اتخذ درس الأدب في الغرب صورة جديدة «اصطلحت عليها الثقافات المختلفة وتفاعلت فيها الدراسات

---

(3) د. شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي، ص12.
(4) المصدر السابق، ص 12.
(5) نفسه، ص13.

المتباينة»[6] وقدم المستشرقون النموذج الجديد للصورة الجديدة في دراسة تاريخ الأدب العربي، بدأ مؤرخونا العرب ـ كما سنوضح ذلك فيما بعد ـ في الأخذ بالنظرة الجامعة والوقفة الطويلة والحكم الشامل بدلاً من تلك النظرة الجزئية، وصاروا يعنون بتلك الجوانب العميقة في حياة الشعراء، ومظاهر فنهم وجذور مذاهبهم الأدبية واختلافات أمزجتهم ومشاعرهم، وأسباب هذا الاختلاف والتباين فيما بينهم.

إن تقسيم الأدب العربي إلى عصور متباينة ونقد التاريخ السياسي اتجاه جديد في دراسته وتحديد مظاهره وخصائصه الفنية وتتبع مؤثراته «فرضه تقدم الدراسات الأدبية في العالم، وحاول مؤرخو الأدب العربي أن يسلكوا الطريق نفسه الذي سار عليه المؤرخون في البلاد الأخرى وخاصة في البلاد الأوروبية»[7].

وكثيرة هي الكتب التي وضعها المستشرقون في تاريخ الأدب العربي والتي تستعرض مراحله وفق النظرة الجديدة في دراسة الأدب في الغرب. وقد تباينت درجات قيمتها العلمية وتفاوتت في قدرتها على أن تحتل مكانتها بين غيرها من الكتب، فبعضها لم يستطع أصحابه أن ينالوا بها شهرةِ وخلوداً، فمنهم من طبع كتابه وظل أسير طبعته الأولى، يشار إليه عَرَضاً ويذكر في البحوث والدراسات لماماً، لمحدودية أهميته وضعف ما جاء فيه من الآراء، وقلة المعلومات والبيانات الواردة به.

فمثلاً كتاب (الأدب العربي) للمستشرق الفرنسي «كليمان هوارت» [1854 ـ 1927] لم يعد يذكر أو ينوه به، وإن كان من الكتب الحديثة المتداولة، ذلك أنه لم يعد ـ كما يقول المستشرق بلاشير[8] ـ صالحاً للاعتماد عليه في البحوث عامة ولأنه «أصبح عتيقاً ومحدود النفع»[9].

---

(6) نفسه، ص15.

(7) د. عطية عامر، دراسات في الأدب العربي الحديث، ص26.

(8) بلاشير، المقدمة، ص9.

(9) المصدر السابق، كلمة المترجم، ص 5.

يمكننا أن نضيف أيضاً كتاب (الأدب العربي منذ نشوئه حتى العصر الأموي) للمستشرق الإيطالي «نللينو»، وكتاب (مختصر الأدب العربي) للمستشرق الإنجليزي «هـ. أ. جيب» الذي سلك فيه تقسيماً إقليمياً زمنياً ضيقاً فتجاوزته الدراسة ذات النظرة الشاملة التي تأخذ في الاعتبار بالتفاعلات والمؤثرات.

في حين أن كتاب (تاريخ الأدب العربي) للمستشرق الألماني «كارل بروكلمان» يكتسب أهمية كبيرة بين هذه الكتب إذ اعتبر «أعظم هذه المحاولات أثراً في تاريخ الاستشراق وأقوى وأوسع مصدر يعتمد عليه الشرقيون والغربيون على السواء، إلا أن عمل (بروكلمان) العظيم لا يستفاد منه إلا في زوايا محدودة. فهو ليس تاريخاً للأدب بقدر ما هو إحصاء هائل منظم للآثار المطبوعة والمخطوطة في التراث العربي المبعثر في أنحاء الدنيا»[10].

وإذا كنا نتفق مع صاحب هذا الرأي في هذا الكتاب التوثيقي العظيم الأهمية فإن الذي يهمنا منه إذا ما ألقينا نظرة عليه ـ ذلك التقسيم الذي لتاريخ الأدب العربي، فضلاً عن أن هذه النظرة تسمح لنا أن نقرر ـ في ضوء المراجعة الممكنة والمسح المحدود بإمكاناتنا ـ أن بداية هذا التقسيم الجديد كانت على يد المستشرق الألماني «كارل بروكلمان» [1868 ـ 1956] جاء كتاب (تاريخ الأدب العربي) الذي طبع منه ستة أجزاء، قام بنقل أجزائه الثلاثة الأولى إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، وبعد وفاته قام بذلك الدكتور السيد يعقوب بكر والدكتور رمضان عبد التواب.

نشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في جزأين في مدينة (ڤايمر) بألمانيا سنة 1898، وقد عاد بروكلمان إلى ما كتبه في هذه الطبعة «تارة بالتعديل والتصحيح، وتارة أخرى بالنسخ والتغيير، حتى اجتمع له من ذلك مقدار كبير اقتضاه إعادة طبع الجزأين الأولين مصححين مهذبين سنتي 1943 و1949»[11].

---

(10) المصدر السابق.

(11) د. عبد الحليم النجار، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ج1، كلمة المترجم، ص (ن).

وكان قبل ذلك، وعلى وجه التحديد في سنة 1937، قد نشر زوائد وفوائد في ملحقين كبيرين أضخم من ضعف الجزأين الأولين اللذين ضمهما الكتاب في طبعته الأولى، كما نشر سنة 1942 جزءاً ضخماً في تاريخ الأدب العربي.

ويفيدنا د. عبد الحليم النجار[12] المترجم للأجزاء الأُوَل من كتاب بروكلمان في كلمته التي صدّر بها الطبعة العربية أن «بروكلمان نفسه يقرر بحق أن أول من قام بمحاولة لتقديم تاريخ الأدب العربي في عرض كامل هو المستشرق النمسوي (يوسف هامر بروجستال) الذي صنف كتاباً في هذا الفن يشتمل على سبعة أجزاء ونشره في ڤيينا سنة 1850، على أن هذا المستشرق «لم يكن على علم كاف بالعربية، كما أن أهم مصادر تاريخ الأدب لم تكن قد عرفت بعد في زمانه».

ثم صنف أربتنوت الإنجليزي سنة 1890 كتاباً في التاريخ والأدب العربيين يتسم بالإيجاز المخلّ ولا يتميز كثيراً عن كتاب بورجستال. ويوضح د. النجار أنه «في المدة بين الكتابين السالفين، صنف المستشرق النمسوي أيضاً (الفريد ڤون كريمر) تخطيطاً مختصراً ولكنه ممتاز، لتاريخ عمران المشرق في عصر الخلفاء نشره سنة 1877 في ڤيينا، وكان له أثر قوي في توجيه بروكلمان وتنوير جوانب الموضوع الذي تعرض له، ثم نشر بروكلمان نفسه الطبعة الأولى من كتابه هذا في مدينة «ڤايمر» بألمانيا سنة 1898 كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويضيف د. النجار إنه «ينبغي ملاحظة أنه كان قد ظهر في مصر قبل بروكلمان أيضاً كتاب في تاريخ العرب وآدابهم من تأليف (إدوارد فانديك وفيليبيدس قسطنطين طبع في بولاق سنة 1892 ولكنه كتاب تعليمي لا يقدّم إلا نظرة عابرة في أدب العرب وثقافتهم وإن تأثر ـ فيما يبدو ـ بالكتب الألمانية والإنجليزية السابقة عليه والمذكورة من قبل».

ولم يبق بعد الإشارة إلى أسبقية المستشرق الألماني بروكلمان في تصنيف

(12) المصدر السابق، ص (م).

كتابه (تاريخ الأدب العربي) على الوجه الجديد إلا أن نستعرض تقسيماته لهذا التاريخ إذ جعله في خمسة عصور:

1 ـ عصر ما قبل الإسلام، ويبدأ من وقت لم يتمكن من تحديده بسنة معينة ولكنه ينتهي عنده بظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي.

2 ـ عصر النبي ﷺ وظهور الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية سنة 132هـ/ 750م.

3 ـ قيام الدولة العباسية حتى سقوط بغداد في أيدي المغول سنة 656هـ/ 1258م.

4 ـ من سقوط بغداد حتى وصول نابليون بونابرت إلى مصر في سنة 1798.

5 ـ عصر البعث العربي في القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر (وهو زمن بروكلمان).

واضح من هذا التقسيم أن بروكلمان «لا يكتفي بعدّ أسماء الأدباء من كتاب وشعراء وعلماء وفلاسفة إلخ، على نمط كتب الطبقات أو التراجم أو على طراز سجلات Who's Who الإنجليزية ـ الأمريكية في أحسن الأحوال، ولا يسرد أسماء المصنفات والمؤلفات العربية في مختلف فروع العلوم والمعارف والآداب على أسلوب فهرست ابن النديم وكشف الظنون وغيرهما من معاجم الكتب وفهارس المكتبات، بل إن ذلك كله هو بعض ما قصد إليه بروكلمان على طريقته الخاصة ومنهجه الذي ارتضاه لكتابه»[13].

وهو المنهج الذي سلكه أيضاً المستشرق الإيطالي «كارلو ألفونسو نلِّينو» [1872 ـ 1938] في تقسيمه لتاريخ الأدب العربي، إذ قسمه هو الآخر إلى خمسة عصور في كتابه (تاريخ الآداب العربية)، وهي:

1 ـ عصر الجاهلية، ويبدأ عنده أيضاً من زمن لا يمكن تحديده ويمتد حتى ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي.

---

(13) المصدر السابق، ص(ط، ي).

2 ـ العصر العربي الإسلامي، ويبدأ من ظهور الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية في منتصف القرن الثامن الميلادي.

3 ـ العصر العباسي الأول من سنة 750 إلى سنة 1028م.

4 ـ العصر العباسي الثاني من سنة 1028 إلى سنة 1258م أي إلى سقوط بغداد في أيدي المغول.

5 ـ العصر الأخير وينقسم إلى فترتين:

الأولى: سماها فترة الانحطاط من سنة 1258م إلى سنة 1805م.

الثانية: فترة البعث الأخير وتبدأ من ظهور محمد علي في مصر سنة 1805 حتى الوقت الحاضر (وهو زمن المؤلف).

أما المستشرق الإنجليزي «رينولد نيكلسون» [1868 ـ 1945] فإنه يضيف عصراً آخر؛ إذ يقسم تاريخ الأدب العربي إلى ستة عصور، اختار لها تسميات تختلف عن تلك التي رأيناها عند المستشرقين السابقين، وهذه العصور الستة هي:

1 ـ عصر ما قبل الإسلام.

2 ـ عصر محمد والقرآن.

3 ـ عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية.

4 ـ عصر العباسيين.

5 ـ عصر العرب في أوروبا.

6 ـ العصر الأخير، ويبدأ من الغزو الماغولي حتى العصر الحاضر.

ونلاحظ على تقسيم نيكلسون أنه، إلى جانب اختلاف مسميات عصوره، يختلف أيضاً في فتراته الزمنية عن التقسيمين السابقين؛ إذ جعل العصر العربي الإسلامي فترتين؛ الأولى تبدأ بظهور الإسلام وتنتهي بوفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي، ومحورها الكتاب الكريم (القرآن). وكأني به يدقّ مسماراً استشراقياً برؤيته أن القرآن نصّ أدبي جاء به النبي الكريم (محمد ﷺ)، وأما الفترة الثانية فقد ضم فيها زمن الخلفاء الراشدين إلى الدولة الأموية. وكأني به مرة أخرى

يرمي إلى مغمز استشراقي باعتباره الخلفاء الراشدين حكاماً كنظرائهم من خلفاء بني أمية، ولا يختلف زمنهم سياسياً وفكرياً عن زمن الدولة الأموية. وهكذا يعد في الإفصاح عن هذا العصر بفترتيه مخالفاً لمن سبقه.

أما عن فترة الأدب العربي أمام الدولة العباسية فإن نيكلسون يرتضي تقسيم بروكلمان الذي جعلها عصراً يبدأ بقيام الدولة العباسية في منتصف القرن الثامن الميلادي، وينتهي بسقوط بغداد على يد المغول في القرن الثالث عشر الميلادي.

ولعل الجديد أيضاً في تقسيم نيكلسون هو جعله الوجود الحضاري للعرب في أوروبا، ويقصد إسبانيا (الأندلس) حين كانت ترسف في غياهب الجهل وظلمات التخلف، عصراً قائماً بذاته، وإن جاءت فترته الزمنية متداخلة مع فترة العصر الرابع من تقسيمه المشار إليه، وهو ما لم يفصح عنه كل من بروكلمان ونللينو اللذين سكتا عن أدب العرب في الأندلس.

في حين أن العصر السادس امتد به من الفتح المغولي لبلاد العرب عندما سقطت بغداد في أيديهم إلى بداية العصر الحديث دون أن يفرد لليقظة العربية الحديثة التي عرفتها بعض الأقطار العربية في القرن التاسع عشر عصراً وهو ما نعده من مقاصد نيكلسون الاستشراقية!!.

وحول تقسيمات (نيكلسون) يتساءل د. عطية عامر بقوله: «فلا ندري الأساس الذي ارتضاه نيكلسون، فهو يجعل «العصر الحديث» يُبتَدَأ منذ سقوط بغداد في يد المغول، وهذا الأمر لا يمكن أن يقبله التاريخ السياسي أو يبرره التطور الفكري الاجتماعي، ويلاحظ ـ على كل حال ـ أن نيكلسون وقف بدراسته عند الحملة الفرنسية على مصر عام 1798، ولم يتحدث إطلاقاً عن القرنين التاسع عشر والعشرين»[14].

من الملاحظ أن هذا التقسيم يحمل إيماءات مرفوضة شكلاً ومضموناً، ويمكن أن نقول إن من بينها رفض نيكلسون أن يكون للأدب العربي عصر

(14) د. عطية عامر، ص 27.

حديث أو بعث جديد. فآخر عصوره يبدأ في نظره من سقوط بغداد في أيدي المغول في بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، ويمتد حتى العصر الحاضر الذي يُحدد بدايته بحملة نابليون بونابرت على مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وبالتالي فإن سماته وخصائصه الفنية تتميز بالجمود والركود والانحطاط، ويجب أن يقف المؤرخ عند حدود هذا الوصف دون أن يتجاوزه بذكر إشعاعات الإحياء والبعث وملامح حركات التجديد وبدايتها، الأمر الذي لا يمكن ـ كما يقول د. عطية عامر ـ أن يقبله التاريخ السياسي أو يبرره التطور الفكري والاجتماعي للأمة العربية!!.

ولا يقف تقسيم المستشرقين تاريخ الأدب العربي عند هذا الحد، بل تتوالى هذه التقيسيمات لتأخذ عند بعضهم أنماطاً أخرى مبعثها وجهات نظر مختلفة في تناول هذا التاريخ، وإن كانت تهتدي في ذلك بكتاب «بروكلمان». فمنذ ظهوره «أخذت كتب تاريخ الأدب العربي تصدر تباعاً في الشرق والغرب، وإن كان يمكن أن يقال إنّ هذه الكتب اتسمت كلها على وجه التقريب بميسم التأثر ببروكلمان عن طريق مباشر أو غير مباشر، واحتذت منهجه على الأقل في تناول تاريخ العرب من الوجهات العقلية والعلمية البحتة والأدبية الخاصة وغير ذلك في إطار جامع تارة وفي دراسات مفصلة متمايزة تارة أخرى»[15].

فهذا المستشرق الفرنسي «ج.م. عبد الجليل»[16] يخالف التقسيمات الثلاثة للمستشرقين السابقين، ويرتضي لنفسه تقسيماً جديداً مبهوراً فيه بما وصل إليه الأدب العربي في أيام الدولة العباسية من نهضة وازدهار وتطور ضمنه كتابه (تاريخ الأدب العربي) ط/أولىٰ، منشورات ميزونوف ولاروس باريس 1943[17]. وقد أشار إليه المستشرق الفرنسي المعروف «بلاشير» في مقدمة كتابه (تاريخ الأدب العربي) وأشاد به بقوله: «ويجب بصورة خاصة ألا نهمل كتاب

---

(15) د. عبد الحليم النجار، ص (م،ن).

(16) لم أظفر بترجمة له أو تحديد لتواريخ ميلاده ووفاته.

(17) Abd El-Jalil, J.M., Histoire de la liturature Arabe, G.P. Maisonneveat - Larouse, Paris, 1943.

(مختصر تاريخ الأدب العربي) لعبد الجليل الذي قدم في شكل مستحب لمحات موثقة نسبياً عما كانت عليه الآداب العربية منذ نشوئها إلى أيامنا هذه»[18] ويوضح بلاشير في مقدمته أن الطابع الغالب على كتاب عبد الجليل هو التبسيط.

في هذا الكتاب اقتصر المستشرق الفرنسي عبد الجليل في تقسيمه تاريخ الأدب العربي على ثلاثة عصور فقط هي:

1 ـ عصر ما قبل العباسيين.

2 ـ عصر العباسيين.

3 ـ عصر ما بعد العباسيين.

من الواضح أن محور هذا التقسيم هو فترة الدولة العباسية وما وصل إليه الأدب العربي من ازدهار ونضوج ولكنه ـ كما يقول د. عطية عامر: «لا يمكن أن يقوم على أساس تاريخي أو على أساس تطور الفكر العربي نفسه، ومن الصعب الدفاع عن مثل هذا الاتجاه»[19].

وقريب من هذا الاتجاه ما قدمه المستشرق الفرنسي «شارل بللا»[20] أستاذ الأدب العربي في السربون، وصاحب كتاب (اللغة والأدب العربيين) ط/ أولى ـ باريس 1952. وقد أشار إليه المستشرق «بلاشير» في مقدمة كتابه (تاريخ الأدب العربي) وذكر أن مؤلفه: «جمع أول مرة بين قضيتي اللغة والأدب، وهما قضيتان لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى»[21]، وأن الطابع الغالب عليه هو التبسيط.

يطرح المستشرق بللا في كتابه المذكور سالفاً تقسيماً آخر يجعل فيه تاريخ الأدب العربي أربعة عصور هي:

---

(18) بلاشير، تاريخ الأدب العربي، المقدمة ص10.

(19) د. عطية عامر، ص27.

(20) للمستشرق بللا أيضاً كتاب عن (الجاحظ) ترجمه إلى العربية د. إبراهيم الكيلاني.

(21) بلاشير، المقدمة، ص10.

1 ـ عصر بعث الأدب ويبدأ من فترة ما قبل الإسلام حتى بداية العصر العباسي.

2 ـ عصر الكمال الأدبي ويمتد من قيام الدولة العباسية حتى انهيارها.

3 ـ العصور المظلمة وهي التي تلت زوال دولة العباسيين حتى وصول الحملة الفرنسية على مصر.

4 ـ عصر البعث الأخير ويبدأ عنده من الحملة الفرنسية حتى العصر الحاضر.

ويلاحظ على هذا التقسيم الذي يضع في الاعتبار تقسيم نظيره المستشرق الفرنسي عبد الجليل الذي جعل عصر الأدب العربي أمام حكم العباسيين محوراً له، أنه يقوم على أساس تاريخي سياسي ويراعي التطورات الفكرية والاجتماعية ويؤكد فاعليتها وتأثيرها في الأدب سلباً وإيجاباً أخذاً وعطاء «ويرى في نفس الوقت أن التطورات الأدبية يجب أن يحسب لها حساب كبير»[22].

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن المستشرق شارل بللا كان مأخوذاً هو الآخر بما وصل إليه الأدب العربي أمام الدولة العباسية من نضج وكمال، ومن ثم أطلق على هذه الفترة عصر الكمال الأدبي.

ولعل الجديد في هذا التقسيم هو ذكره فترة الأدب العربي في العصر الحديث التي تجعل من حملة نابليون على مصر بداية لها منطلقاً لعصر البعث والإحياء.

أما المستشرق الإنجليزي «هاملتون ألكسندر جب» [1895 ـ 1971] فله كتاب في تاريخ الأدب العربي عنوانه (مختصر الأدب العربي) سلك فيه نهجاً جديداً خالف به سابقيه؛ إذ قسم أدوار الأدب العربي[23] تقسيماً إقليمياً زمنياً وكانت أربعة أدوار كما يلي:

---

(22) د. عطية عامر، ص28.

(23) ذكر هذه الأدوار د. إبراهيم الكيلاني في ترجمته كتاب بلاشير (تاريخ الأدب العربي) في هامش ص14.

الدور الأول:

1 ـ اللغة العربية.

2 ـ عصر البطولة من سنة 500 إلى 632م.

الدور الثاني:

3 ـ الأدب العربي في عهد العباسيين 813 ـ 847م.

4 ـ الأدب العربي في عهد العباسيين 847 ـ 945م.

5 ـ حلقة سيف الدولة الحمداني.

6 ـ العراق تحت حكم بني بويه.

7 ـ فارس الشرقية.

8 ـ الأدب في الأندلس 750 ـ 1091م.

9 ـ العراق وفارس 1055 ـ 1258م.

10 ـ مصر وسوريا 1055 ـ 1258م.

11 ـ الأدب العربي في الأندلس في الدور الفضي 1091 ـ 1237م.

الدور الثالث:

12 ـ عصر المماليك 1258 ـ 1517.

13 ـ الأدب العربي في سوريا ومصر 1258 ـ 1517م.

14 ـ الأدب العربي في إسبانيا وإفريقية الشمالية 1258 ـ1517م.

الدور الرابع:

15 ـ الأدب العربي 1517 ـ 1800م.

من الواضح أن هذا التقسيم لا يحدد عصوراً معينة ذات مسميات محدّدة، ولكنه يستعرض أدواراً لتاريخ الأدب العربي في ضوء فترات بارزة في تاريخ العرب والمسلمين، يرى أنها ذات صلة وثيقة بتطور الأدب العربي وفترات ازدهاره وجموده، مؤكداً العلاقة بين التاريخ والأدب. ويمكننا أن نحصر هذه الأدوار في أربعة:

الدور الأول: ويتناول فترة أدب ما قبل الإسلام.

الدور الثاني: ويعرض الأدب العربي في عهد الدولة العباسية. وقد جعله

فترتين ربما تأثراً بتقسيم «نللينو»، وقد انتهى به إلى سنة 1258 التي شهدت سقوط بغداد على أيدي المغول، مشيراً إلى الأدب العربي في الأندلس.

الدور الثالث: ويدرس الأدب العربي في عصر المماليك.

الدور الرابع: ويتناول الأدب العربي في العهد التركي حتى الحملة الفرنسية على مصر، وفي كل الأحوال فإن «جب» ينتهي في دراسته تاريخ الأدب العربي بهذه الحملة الفرنسية كما فعل أغلب المستشرقين السابقين عليه.

وقد ذكر بلاشير أن كتابه عن تاريخ الأدب العربي «يتفق وكتاب المستشرق «جب» في تاريخ الأدب العربي، فإليه يعود الفضل في هذا التقسيم الدوري»[24] أي في تناول «جب» فترات تاريخ الأدب العربي مجزأة وفي شيء من التفصيل.

غير أن هذا التقسيم لم يَخلُ في نظري من غمزات استشراقية!! إذ غض الطرف عن عصر ابتداء ظهور الإسلام والدولة الأموية، وتجاوزه مباشرة إلى عصر الدولة العباسية الذي نظر إليه من خلال فترتين تاريخيتين؛ الأولى عمرها خمسة وثلاثون عاماً في حين أن الثانية امتدت قرابة مائة سنة.

وإذا كان كل من بروكلمان ونللينو ونيكلسون وعبد الجليل وشارل بللا وجِبْ، قد اتخذوا من التغييرات السياسية التي عرفها تاريخ الشعوب العربية والإسلامية في فتراته المختلفة أساساً لتقسيم تاريخ الأدب العربي، فإن المستشرق الفرنسي «ريجيس.ل. بلاشير» [1900 ـ 1973] صاحب كتاب (تاريخ الأدب العربي) قد رفض الأخذ بهذا المنهج كلية، وذكر ذلك صراحة في مقدمة كتابه بقوله:

«هذا مع العلم بأننا سنخالف بصورة جازمة في نواح كثيرة من بحثنا، التصورات الواردة في كتاب بروكلمان»[25]. واعتبر مترجم كتاب بلاشير، الدكتور إبراهيم الكيلاني أن هذا المستشرق قد قام «بمحاولة جديدة في تاريخ

---

(24) بلاشير، المقدمة، ص14.

(25) المصدر السابق، ص11.

الأدب العربي مستفيداً أو مستعيناً بتجارب أسلافه، فسلك طريقاً جديدة في التأليف محاولاً الربط بين تطور المجتمعات والوقائع الأدبية»[26].

ويرى «بلاشير»[27] أنه من الصعب فصل التيارات الفكرية والثقافية فصلاً تاماً، وبالتالي كانت دراسته تاريخ الأدب العربي في ثلاثة أقسام لا ثلاثة عصور، وفق رؤية جديدة تتركز فيما يسميه بالأسر الفكرية «أي تقسيم تاريخ هذا الأدب إلى مدارس فكرية لكل مدرسة منها زعيم وأتباع»[28].

ويشير د. إبراهيم الكيلاني في كلمته التي قدم بها ترجمته كتاب بلاشير (تاريخ الأدب العربي) إلى مجموعة من المزايا جعلت هذا الكتاب متميزاً عما سبقه من كتب تناولت تاريخ الأدب العربي وتواريخ الأدب عامة، وقد حصرها في أمور منها: «العناية بإشعاعات المراكز العقلية والتيارات الفكرية في العالم العربي ـ اكتشاف أنواع من (الزمر العقلية) المكونة من عباقرة الأدب العربي الذين أثروا في بيئاتهم وتأثروا بها، فأصبحوا بذلك أمثلة تحتذى لمن عاصرهم وجاء بعدهم، بما أوجدوه من مذاهب أو نماذج أدبية جديدة ـ أبعاداً كثيرة من الآثار الفلسفية والتاريخية واللغوية والفقهية وغيرها مما لا يدخل في نطاق الأدب الصرف والاقتصار على الآثار التي أُلّفت لغاية فنية»[29].

ويضيف د. عطية عامر إلى هذه الأبعاد التي تحدد المنهج الذي سلكه المستشرق «بلاشير» في تناوله تاريخ الأدب العربي قوله بأن هذا المنهج «يوضح إلى حد كبير، التجديد الذي يحاول العالم الكبير أن يسلكه في دراسته، كما أنه يدل على مدى استفادته من الدراسات النقدية الحديثة، وهذا الاتجاه أقرب إلى طبيعة الأشياء، وهو يعطي العبقرية الفردية معظم الاهتمام، وقد يطغى هذا الاهتمام الكبير بالفرد على العبقرية الجماعية التي تنبت من المجتمع كله وتفرضها الأمة جمعاء، ولكن «بلاشير» لا ينسى أن يؤكد ـ في صراحة ـ أن

---

(26) نفسه، كلمة المترجم، ص5.

(27) بلاشير، المقدمة، ص17.

(28) د. عطية عامر، ص28.

(29) بلاشير، كلمة المترجم، ص6.

الإنتاج الأدبي ليس في حقيقة الأمر سوى تعبير عن طبقة اجتماعية أو عن جماعة تعكس الحياة والمثل الأعلى مرة واحدة، وهو بذلك التأكيد يقدّم الدليل القاطع على أنه لم ينس قط الدور الذي يؤديه المجتمع في حياة كل أديب مهما بلغت عبقريته الفردية»[30].

ويتركّز تقسيم «بلاشير» تاريخ الأدب العربي ـ المترجم منه والمطبوع ـ في هذه الأقسام الثلاثة التالية:

القسم الأول والثاني: يتناولان من خلال عدة فصول موضوعين كبيرين، يتحدث أولهما عن سيطرة العرب في أدب الجزيرة منذ نشوئه إلى حوالي سنة 725م، والعوامل التاريخية والإسهامات الخارجية في المجال العربي، واتخاذ لهجة عربية لغة أدبية. وقد جاء هذا الموضوع في ثلاثة فصول. ويتعرض الموضوع الثاني للأدب القديم نثراً وشعراً منذ نشوئه حتى حوالي سنة 50هـ/ 670م من خلال ستة فصول.

أما القسم الثالث فقد تناول الأدب العربي من حوالي سنة 50هـ/ 670م حتى نحو 107هـ/ 725 في ستة فصول أيضاً، لم يتجاوز في زمنها النصف الأول من قرن الثامن الميلادي (بدايات القرن الثاني الهجري).

من الواضح أن «بلاشير» لم يقسم تاريخ الأدب العربي إلى عصور وفترات وفق التقسيم السياسي للتاريخ العربي الإسلامي كما فعل قبله مجموعة من المستشرقين، ولم يفصل التيارات الفكرية والثقافية بعضها عن بعض، بل نظر إليها في سلسلة متكاملة متصلة الحلقات، أو كما يقول: «عنينا بتطور المجتمع الإسلامي أكثر من العناية بالحوادث السياسية، كما عنينا بإشعاعات المراكز العقلية وظهور التيارات الفكرية التي أوجدت أشكالاً أدبية جديدة أو فرضت تجديداً على الصيغ القديمة»[31].

ولعل ذلك من أبرز الأسباب التي دفعت «بلاشير» إلى عدم تجاوز القرن

(30) د. عطية عامر، ص28/ 29.

(31) بلاشير، المقدمة، ص13/ 14.

التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) في دراسته تاريخ الأدب العربي، وفي ذلك يقول:

«وقد رأينا من جهة أخرى التوقف في كتابنا عند أواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع للهجرة) فضربنا صفحاً عن كثير من الشعراء التافهين والناثرين المجردين عن الأصالة، والجماعة المتعبين الذين عاشوا من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر للهجرة (من السادس عشر إلى الثامن عشر الميلادي) والذين لا يستحقون أن يفسح لهم المجال في تاريخ أدبي»[32].

ويزيد «بلاشير» توضيحاً لمنهجه في عدم امتداد دراسته تاريخ الأدب العربي إلى القرن التاسع عشر الميلادي بقوله:

«ومنذ أواخر القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد)... جف معين الحياة والعفوية في الآثار المكتوبة باللغة الفصحى، فطويت بذلك صفحة من صفحات الثقافة الإنسانية، ولم تعد جذوة الأدب العربي إلى الاتقاد إلا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حين مرت النهضة في سيرها المضطرب»[33].

وقد أخذ بهذا الاتجاه «الذي يرى من الخطأ اتخاذ التغييرات السياسية أساساً لتقسيم الأدب العربي إلى عصور تتماشى مع ذلك التغيير السياسي، الدكتور محمد مندور الذي نادى به في مقالاته، وطبقه في أبحاثه ودراساته النقدية للأدب العربي الحديث.

هذه هي مجمل تقسيمات مؤرخي الأدب العربي من المستشرقين، رأينا أن نستعرضها بهذا التفصيل والتوضيح قبل أن نحدد أيضاً مناهج مؤرخينا العرب المحدثين وطرائق تناولهم لتاريخ الأدب العربي، ويمكننا في ضوئها أن نرصد هاتين الحقيقتين:

الأولى: أنّ تاريخ الأدب العربي لم يتعرض في تناوله ودراسته إلى مثل

---

(32) بلاشير، المقدمة، ص13/ 14.

(33) نفسه، ص 14.

هذه التقسيمات التي جعلت منه عصوراً قائمة على فترات التاريخ السياسي للشعوب العربية الإسلامية إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن.

الثانية: أنّ هذه التقسيمات قامت بها طائفة من المستشرقين، ثم تبعهم فيها مجموعة من مؤرخينا العرب المحدثين الذين اقتفوا على آثارهم في تبعية كانت عند بعضهم كاملة دون زيادة أو نقصان كما سنوضح ذلك من الصفحات القادمة.

حقاً، لقد سار مؤرخونا العرب المحدثون في مطلع هذا القرن المسلك نفسه الذي رسمه المستشرقون في تقسيمهم تاريخ الأدب العربي إلى عصور تتمشى مع فترات التاريخ الساسي؛ مما يؤكد ـ كما سنرى ـ تتلمذهم التلمذة الواعية المستوعبة على يد هؤلاء المستشرقين، وانبهارهم بمنهجهم وأخذهم بما يسميه د. شكري فيصل بالنظرية المدرسية في تاريخ الأدب العربي، التي يرى أنها جديدة أو تكاد فهي «ليست موغلة في القدم وأنها انتقلت إلينا فيما انتقل من أوروبا، فقد بدأت في مصر في القرن الماضي نتيجة لهذا الامتزاج بالدراسات الأجنبية وثمرة من ثمرات الصلة بالآداب الأوروبية»[34].

إن هذه التلمذة ـ في الواقع ـ لم تتأت إلا لمجموعة من المؤلفين العرب المحدثين الذين أخذوا بالمنهج الجديد في دراسة تاريخ الأدب العربي نتيجة احتكاكهم بكتابات أصحاب هذا المنهج واطلاعهم على أصوله وخطوطه في لغاتها الأصلية، ووقوفهم على آثار المستشرقين بخاصة وقراءاتهم الواعية المبهورة لها.

وبداية، يمكننا أن نتبين هذا الاتجاه الجديد في التاريخ الأدبي عند (حسن توفيق العدل، ومحمد حسن المرصفي، وأحمد الإسكندري، وعبد اللّه دراز، وجرجي زيدان، وأحمد حسن الزيات، ومصطفى صادق الرافعي، وطه حسين، وأحمد أمين)، فهؤلاء وغيرهم من مؤرخي الأدب العربي سلكوا في مطلع هذا

(34) د. شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبية، ص12.

القرن طريق المستشرقين في تقسيمهم تاريخ الأدب العربي إلى عصور وفق فترات التاريخ السياسي.

فحسن توفيق العدل[35] (1862 ـ 1904) الذي درّس في ألمانيا وإنكلترا نقل على أثر عودته إلى مصر «كتاب بروكلمان عن تاريخ الأدب العربي وقام بتدريسه في دار العلوم»[36] وقد تأثر بمنهجه الجديد في دراسة تاريخ الأدب العربي وأفاد منه كل الفائدة، تمثل ذلك في كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية) الذي ألفه في مطلع هذا القرن وطُبع سنة 1906 بمطبعة دار الفنون بمصر أي بعد وفاته بسنتين.

ومن ثم اعتبر «أول الذين عنوا بالتاريخ الأدبي في صورته الجديدة، وأنه هو الذي صاغ نظرية تقسيم العصور في شكلها الأول الذي لم تكد تحيد عنه، فاسْتَنَّ هذه السُّنة في دراسة الأدب العربي»[37]. وقد أشار في مقدمة كتابه المذكور إلى الرؤية المنهجية التي اعتمد عليها في تأليفه وهي أن «تاريخ أدب اللغة تابع في تقسيمه للتاريخ السياسي والديني في كل آن، لأن الأحوال السياسية والدينية تكون في العادة عامة، فإما أن تبعث الأفكار وتحرك الأميال لمزاولة المعارف، وإما أن تكون سبباً في وقوف الحركة الفكرية في الأمة بما يلحق السياسة أو الدين من ضعف»[38].

وفي ضوء ذلك قسم (حسن توفيق العدل) تاريخ آداب اللغة العربية إلى

---

(35) ولد بالإسكندرية (1288هـ/ 1862م) درس في الأزهر مدة طويلة ثم دخل دار العلوم وقضى فيها أربع سنوات، حيث تخرج فيها عام 1888.. عمل مدة خمس سنوات في تدريس اللغة العربية وعلومها في كل من المدرسة الشرقية في برلين [التي أصدر بها مجلة «توفيق المصري»] وفي جامعة كمبردج.. غادر برلين في أواخر مدته وأمضى بضعه أشهر متنقلاً في أوروبا خصوصاً في إنكلترا... ثم عاد إلى مصر مفتشاً بنظارة المعارف ومدرساً بدار العلوم إلى أن أنتدب ثانية للتعليم في جامعة كمبردج [محتلاً في هذه الجامعة كرسي اللغة العربية وآدابها]؛ حيث توفي عام 1904م ودفن في مصر، أنظر: يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثالث، القسم الأول، بيروت، 1972 (بتصرف) ص 312.

(36) يوسف أسعد الداغر، مصادر الدراسة الأدبية، ص 312.

(37) د. شكري فيصل، ص 20.

(38) المصدر نفسه. ص 17/ 18.

خمسة عصور:

1 ـ عصر الجاهلية.

2 ـ عصر ابتداء الإسلام.

3 ـ عصر الدولة الأموية.

4 ـ عصر الدولة العباسية والأندلس.

5 ـ عصر الدول المتتابعة إلى هذا العهد.

من الواضح أن هذا التقسيم لا يختلف كثيراً عن تقسيمات بعض المستشرقين الذين ذكرناهم سالفاً، فتاريخ الأدب العربي عند (حسن العدل) جاء في خمسة عصور، الجديد فيها إفراده للدولة الأموية عصراً قائماً بذاته، وإهماله عصر البعث والنهضة الحديثة على أثر سقوط بغداد في أيدي المغول في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي.

ثم يأتي من بعده محمد حسن نائل المرصفي[39] (ت ـ 1353هـ/ 1935م) الذي يعد أحد المبكرين الذين ألفوا في التاريخ الأدبي العربي، وقد عرض في كتابه (أدب اللغة العربية) الذي صدر سنة 1326هـ (1908م)[40] لتاريخ الأدب العربي حيث قسمه إلى عصور جعلها هو الآخر خمسة هي:

1 ـ العصر الجاهلي.

2 ـ عصر صدر الإسلام.

3 ـ عصر الدولة الأموية.

4 ـ عصر الدولة العباسية.

5 ـ العصر الممتد بين سقوط الدولة العباسية وبين استيلاء محمد باشا على

(39) نشأ في القاهرة ودرس مدة في الأزهر ودار العلوم وعين مدرساً للعربية في مدارس «الفرير»، كان أديباً، صحفياً أصدر مجلة (الجديد) ومجلة (شهرزاد) التي استمرت إلى يوم وفاته في 4 ذي الحجة عام 1353هـ بالقاهرة. له كتب مدرسية وضعها أيام اشتغاله بالتعليم من بينها كتاب (أدب اللغة العربية) في جزأين، انظر: (الزركلي، الأعلام، ج6، ص95. كحالة، معجم المؤلفين، ج9، ص224).

(40) د. شكري فيصل، ص20.

حكم مصر سنة 1220هـ (1801م).

ويلاحظ هنا أن المرصفي يترسم في كتابه المذكور خطوات تقسيم الأستاذ العدل دون إضافة منه أو تعديل جوهري، باستثناء إغفاله ذكر الأندلس في عصر الدولة العباسية، فهو يفْصلُ ـ كما فعل العدل ـ فترة الدولة الأموية عن عصر صدر الإسلام، ويسكت أيضاً عن الحديث عن عصر النهضة، كما يتوقف بتقسيمه عند بداية حكم محمد علي في مصر الذي كان في أعقاب حملة نابليون بونابرت.

وينضم إلى الأستاذين العدل والمرصفي مؤرخ آخر هو الأستاذ عبد اللّه درّاز (وكيل مشيخة الجامع الأحمدي) فيأخذ في كتابه (تاريخ أدب اللغة العربية) الذي ظهر في سنة 1328هـ (1910م)[41] بقسمة العصور الأدبية وفق التاريخ السياسي، مترسماً في ذلك الخُطا التي مشاها غيره من قبله إذ يقسم تاريخ الأدب العربي إلى خمسة عصور هي:

1 ـ عصر الجاهلية.

2 ـ عصر ابتداء الإسلام.

3 ـ عصر الدولة الأموية.

4 ـ عصر الدولة العباسية والأندلس.

5 ـ عصر الدول المتتابعة إلى هذا العهد.

وهكذا لم يخرج الأستاذ عبد الله دارز «عما فعل حسن توفيق العدل حتى في أضيق حدود اللفظ، بل تابعه في إفراد عصر ابتداء الإسلام، وتابعه في المزج بين الدولة العباسية والأندلسية، وفي السكوت عن عصر النهضة، وانساق في هذا الإطار الكبير، إطار التوحيد بين التقسيم السياسي والأدبي»[42].

ثم يبرز مؤلف آخر وهو أحمد الإسكندري[43] (1875 ـ 1938م) الذي

(41) نفسه، ص20.

(42) د. شكري فيصل، ص21.

(43) هو أحمد بن علي عمر الإسكندري، ولد بالإسكندرية وتعلم بها ثم درس بالأزهر ودار العلوم بالقاهرة. احترف التعليم فأفاد كثيراً واختير أستاذاً للأدب العربي. كان عضواً في المكتب =

يسير على نهج زملائه السابقين عليه، حيث يؤلف كتاباً في تاريخ الأدب العربي سماه (الوسيط) الذي ظهر سنة 1329هـ (1911م) لم يخرج فيه عن تقسيمات من سبقوه موضحاً في مقدمته أن «تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهراني هذه الأمة»[44].

ومن ثم كان تقسيمه تاريخ أدب اللغة العربية في خمسة عصور هي:

1 ـ عصر الجاهلية، ومدته نحة 150 سنة وينتهي بظهور الإسلام.

2 ـ عصر صدر الإسلام ويشمل بني أمية مبتدئاً بظهور الإسلام منتهياً بسقوط الدولة الأموية في سنة 132هـ.

3 ـ عصر بني العباس ويبتدئ بقيام الدولة العباسية وينتهي بسقوط بغداد في أيدي التتار سنة 656هـ (1258م).

4 ـ عصر الدول المتتابعة التركية ويبتدئ بسقوط بغداد وينتهي بالنهضة الأخيرة سنة 1220هـ (1801م).

5 ـ عصر النهضة الأخيرة ويبتدئ من حكم الأسرة المحمدية العلوية ويمتد إلى وقتنا هذا.

يلاحظ على هذا التقسيم أن الإسكندري جمع فترتي صدر الإسلام والدولة الأموية في عصر واحد بخلاف ما فعل العدل والمرصفي ودراز، كما أنه يضيف كلمة (التركية) إلى عصر الدول المتتابعة، ويذكر عصر النهضة الأخيرة الذي أغفله السابقون عليه وأهملوه. فالإسكندري وإن أخذ بمبدأ تقسيم تاريخ الأدب العربي والتزم بتبعية التاريخ الأدبي للتاريخ السياسي، وحرص هو الآخر على العصور الخمسة، فإنه يقوم بالتعديل والإضافة في تقسيمه، وهو تعديل

= الفني بوزارة المعارف، وعضواً بالمجمع اللغوي بالقاهرة وبالمجمع العلمي العربي بدمشق، له تصانيف في الأدب العربي مدرسية وأخرى بالاشتراك مع أساتذة آخرين، توفي بالقاهرة، انظر (الزركلي، الأعلام، جـ1، ص 183 وكحالة، معجم المؤلفين، جـ2، ص14/ 15).

(44) الإسكندري، الوسيط، ص10، ط/ الثانية، فضلاً عن د. شكري فيصل، ص18.

«يدل على لفتات طيبة وتنبه لطيف، فهو لم يخرج في جملته عن هذه الوصلة بين الأدب والسياسية «الوصلة التي بدأها حسن توفيق العدل ومضى من بعده في إحكامها وشدها»[45].

أما جرجي زيدان[46] (1861 ـ 1914م) فيسلك في كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية) الذي نشره في مطلع العقد الثاني من هذا القرن وعلى وجه التحديد في سنة 1913م، وطبعه بمطبعة الهلال بمصر في أربعة أجزاء ـ يسلك منهج السابقين عليه من مستشرقين ومؤرخين عرب في تقسيم الأدب العربي إلى عصور حسب الانقلابات السياسية والاجتماعية، وإن أوحى لقارئ مقدمته التمهيدية الأولى للجزء الأول من كتابه المشار إليه، الذي نشر سنة 1911م أنه فكر في أن يدرس الأدب العربي على أساس من العلوم إلى جانب تفكيره أن يؤرخ له على أساس من الأعصر، فهو يقول:

«ترددنا كثيراً في الخطة التي نتخذها في تقسيم هذا الكتاب بين أن نقسمه حسب العلوم أو حسب الأعصر، ومعنى قسمته حسب العلوم أن نستوفي الكلام في كل علم على حدة من نشأته إلى الآن، على أن نبدأ بأقدمها. . . أما قسمته حسب الأعصر فيراد بها الكلام عن أحوال العلوم معاً في كل عصر على حدة وهذا ما اخترناه»[47].

جاء تقسيم جرجي زيدان تاريخ آداب اللغة العربية في سبعة عصور

---

(45) د. شكري فيصل، ص20.

(46) جرجي بن حبيب زيدان: مؤرخ، صحافي، قصصي، لغوي، ولد ببيروت وتعلم في بعض مدارسها الابتدائية، انتسب للكلية الأميركية لتعلم الطب، ولكنه لم يكمل تحصيله ورحل إلى مصر، رافق الحملة إلى السودان مترجماً بقلم المخابرات ورحل أيضاً إلى لندن، تولى في مصر تحرير جريدة (الزمان) وحرر في مجلة (المقتطف) ثم أنشأ مجلة (الهلال) التي ظلت تصدر طوال اثنين وعشرين عاماً، انقطع في أواخر حياته للتأليف فكان صاحب تصانيف كثيرة مطبوعة. توفي في القاهرة، انظر: الزركلي، الأعلام ج2، ص 117، وكحالة. معجم المؤلفين، ج3، ص 125/ 126.

(47) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (المقدمة) ج1، ص5. نقلاً عن د. شكري فيصل، ص46/ 47.

«حسب الانقلابات السياسية ـ أو أطوار تناسب انقلاباتها السياسية والاجتماعية ـ لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها»[48]. وكان على النحو التالي:

1 ـ عصر آداب العرب قبل الإسلام وقسمه إلى فترتين إلى الجاهلية الأولى في زمن الحمورانيين وما بعدهم، والجاهلية الثانية في القرنين الأخيرين قبل الهجرة.

2 ـ عصر الخلفاء الراشدين.

3 ـ العصر الأموي الذي ينتهي بسقوط الدولة الأموية سنة 132هـ.

4 ـ العصر العباسي الممتد حتى سقوط بغداد سنة 1258م.

5 ـ العصر المغولي.

6 ـ العصر العثماني.

7 ـ العصر الحديث.

ونلاحظ على هذا التقسيم أنه لم يلتزم بقسمة العصور الأدبية الخمسة وإن «سيطرت النظرية المدرسية على منهج البحث عند جرجي زيدان فضغطت كتابه بين حدودها هذه التي نعرفها. . . ولكنه استطاع مع ذلك أن يتنفس في أجواء أخرى، واستطاع أن ينطلق حيناً من هذه الحدود، ولكنه سرعان ما كان يعود إليها»[49].

كما نلاحظ انفراده من بين مؤرخي العرب المحدثين لآداب اللغة العربية بتسمية العصر الجاهلي بعصر آداب العرب قبل الإسلام، وبإهمال فترة بداية ظهور الإسلام ـ ربما بسبب تعصبه المسيحي!! ـ واعتباره فترة الخلفاء الراشدين عصراً قائماً بذاته ومبدأ لعصر صدر الإسلام عند آخرين. وينفرد جرجي زيدان أيضاً بجعله الفترة الممتدة من سقوط بغداد على أيدي المغول حتى بداية العصر الحديث، عصرين منفصلين سماهما العصر المغولي والعصر العثماني،

---

(48) د. شكري فيصل، ص47.

(49) المصدر نفسه، ص48.

وفي ذكره العصر الحديث ينضم بهذا التخصيص إلى أحمد الإسكندري.

ولا يختلف الأديب الكبير الأستاذ أحمد حسن الزيات[50] (1885 ـ 1968م) في كتابه (تاريخ الأدب العربي) الطبعة الأولى القاهرة 1927 عمن سبقه من مؤرخي إداب اللغة العربية في عنايته بالتاريخ الأدبي في صورته الجديدة التي تقسمه إلى خمسة عصور، بل يصرح هو الآخر في مقدمته ـ كما فعل الأستاذان العدل وحسين المرصفي ـ بأن «التاريخ الأدبي وثيق الصلة بالتاريخ السياسي والاجتماعي لكل أمة، بل إن كلاً منهما لازم للآخر مؤثر فيه ممهد له. غير أن الأول إنما يسبق الثاني كما تسبق الفكرةُ العمل، والرأيُ العزيمةَ، فكل ثورة سياسية أو نهضة اجتماعية إنما تعدها وتمدها ثورة فكرية تظهر أولاً على ألسنة الشعراء وأقلام العلماء»...

لذلك آثرنا أن نجاري كثرة كتابنا في تقسيم تاريخ آدابنا إلى خمسة أعصر على حسب ما نال الأمم العربية والإسلامية من التقلبات السياسية والاجتماعية»[51].

وقد التزم الزيات بما اتفق عليه أكثر الدارسين لتاريخ الأدب العربي وأخذ بمبدأ تقسيمه إلى خمسة عصور كانت عنده كما يلي:

1 ـ العصر الجاهلي ويبتدئ باستقلال العدنانيين عن اليمنيين في منتصف

(50) أديب من كبار أدباء وكتاب مصر، ولد بقرية قريبة من المنصورة، دخل الأزهر وتلقى علومه فيها مدة 10 سنوات، وعمل في التدريس الأهلي فعلم العربية في مدارس الفرير. دخل مدرسة الحقوق الفرنسية بالقاهرة، وأدى الامتحان النهائي بباريس، عين رئيساً لقسم اللغة العربية بالجامعة الأميركية في القاهرة، ثم أستاذاً للأدب العربي في دار المعلمين العليا ببغداد، كان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العربي بدمشق، والمجلس الأعلى للآداب والفنون. توفي في القاهرة صاحب مجلة (الرسالة) الذائعة الصيت التي صدرت من (1933 ـ 1953م) انظر: الزركلي، الأعلام، جـ1، ص114، يوسف داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثالث القسم الأول ص (507 ـ 510).

(51) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص5، ط/ الرابعة والعشرون، بدون تاريخ ومكان الطبعة.

القرن الخامس للميلاد وينتهي بظهور الإسلام سنة 622م.

2 ـ عصر صدر الإسلام والدولة الأموية ويبتدئ مع الإسلام وينتهي بقيام الدولة العباسية سنة 132هـ.

3 ـ العصر العباسي ومبدؤه قيام دولتهم ومنتهاه سقوط بغداد في أيدي التتار سنة 656هـ.

4 ـ العصر التركي ويبتدئ بسقوط بغداد وينتهي عند النهضة الحديثة سنة 1220هـ.

5 ـ العصر الحديث ويبتدئ باستيلاء محمد علي على مصر، ولا يزال»[52].

واضح أن الزيات تَرسَّم في تقسيمه هذا خطوات زميله الإسكندري إذ جمع فترتي صدر الإسلام ودولة بني أمية في عصر واحد وجعل للنهضة عصراً. أما الجديد عنده فإنه يكتفي بتسمية العصر الرابع الذي جاء عند الإسكندري عصر الدول المتتابعة التركية، بالعصر التركي فحسب.

ويبقى التزام الزيات بقسمة العصور الخمسة وإضافاته ومسمياته الجديدة أكثر وضوحاً من غيره مما دفع د. شكري فيصل إلى القول بأن كتابه في تاريخ الأدب العربي يمثل «ذُروة النظرية المدرسية، فالتاريخ الأدبي عنده وثيق الصلة بالتاريخ السياسي والاجتماعي؛ ولذلك تبدو القسمة الأدبية عنده متطابقة مع القسمة السياسية، بل إن الحديث عن الأندلس ليجري في سياق من الحديث عن العصر العباسي. . . ومع ذلك فإن هذه الذروة توشك أن تنحدر عنده ليستبين ما وراءها من جديد، إذ يشير في مطلع حديثه عن العصر العباسي إلى النزعات الإقليمية في الدراسة الأدبية، ولكنها إشارة خفيفة. . . ثم لا يلبث أن يجاوزها ملتزماً طريقة القسمة السياسية»[53].

ومن بين من عني بدراسة تاريخ الأدب العربي على نمط استشراقي د.

---

(52) المصدر السابق.

(53) د. شكري فيصل، ص21.

شوقي ضيف[54] وهو من مؤرخي آداب اللغة العربية المعاصرين. وقد قسمه إلى خمسة عصور، كان تأثره فيها بالمستشرق الإيطالي «نللينو» واضحاً كل الوضوح فهي عنده على النحو التالي:

1 ـ العصر الجاهلي وينتهي عنده بظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي.

2 ـ العصر الإسلامي وقد وزعه على كتابين جعل أولهما لعصر صدر الإسلام وثانيهما لعصر بني أمية، وبحث فيهما جوانب الحياة في هذا العصر، البيئية والدينية والحضارية والثقافية والاقتصادية مع ترجمة لأعلام الشعراء والخطباء والكتاب، كل ذلك في دراسة تاريخية تحليلية نقدية.

3 ـ العصر العباسي الأول: ويبتدئ من سنة 132هـ إلى سنة 276هـ حين تحولت عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد.

4 ـ العصر العباسي الثاني: ويتناول الفترة الممتدة من تحول مقاليد الحكم من أيدي الفرس إلى أيدي الأتراك إلى دخول بني بويه بغداد وتوليهم لها سنة 334هـ.

5 ـ عصر الدول والإمارات وخصّه بالحديث عن الجزيرة العربية والعراق وإيران في الفترة الممتدة من سنة 334هـ إلى العصر الحديث.

ويوضح د. شوقي ضيف في مقدمة الجزء الخامس من كتابه (تاريخ الأدب العربي) وجهة نظره في طول فترة هذا العصر التي تصل إلى سبعة قرون (من الحادي عشر إلى الثامن عشر الميلادي) بضمه ثلاثة قرون في العصر العباسي الثاني عرفت باسم العصر المغولي إلى عصر الدول المتابعة، وهو الذي يسمّيه بعصر الدول والإمارات؛ أي إنه أخذ في هذا بما فعله الإسكندري والزيات وغيرهما، وخلافاً لما ذهب إليه جرجي زيدان في تقسيمه المذكور سالفاً، وربما كان يعنيه حين أشار في مقدمته إلى أن المؤرخين للأدب العربي كانوا «يدخلون منه نحو ثلاثة قرون في العصر العباسي الثاني منتهين به حتى سنة

---

(54) مؤرخ وبحاثة مصري معاصر.

656هـ حين أغار قطعان التتار على بغداد وقوّضوا ما كان فيها من مدنية وحضارة. وكان المؤرخون يسمون الحقب التالية حتى الغزو العثماني مصر والشام والعراق باسم العصر المغولي، وسموا فترة حكم العثمانيين تلك البلدان باسم العصر العثماني، وكل ذلك تصور مخطئ»[55].

وقد ساق د. شوقي ضيف جملة من المبررات التاريخية في ضوئها «يصبح من الخطأ أن تنسب القرون: الرابع والخامس والسادس حتى منتصف السابع [الهجري] إلى الخلافة العباسية... ومن الخطأ الإبقاء على تسمية القرون الثلاثة التالية لغزو التتار بغداد باسم العصر المغولي... لذلك رأينا أن ندمج العصر المغولي في عصر الدول والإمارات لأن هذه التسمية هي الألصق بالعصر، وهي أكثر دقة ومطابقة للواقع. وبالمثل أدمجنا فيه ما سمّي بالعصر العثماني لأنه لم يكن عصراً بالمعنى الحقيقي، بل كان حقبة مظلمة تتمة لعصر الدول والإمارات»[56].

ويبدو أن هذا الجزء الخاص بالجزيرة العربية والعراق وإيران حلقة أولى في عصر الدول والإمارات، فقد أشار د. شوقي ضيف[57] إلى أنه سيفرد لمصر والشام جزءاً ثانياً، وللأندلس والمغرب جزءاً ثالثاً.

في ضوء تقسيمات المستشرقين ومؤرخي العرب المحدثين تاريخ الأدب العربي التي عرضناها بشيء من التفصيل والإبانة، يمكننا أن نخلص من هذا الغرض إلى مجموعة من الحقائق نجملها فيما يلي:

1 - إن المستشرقين ومؤرخي العرب المحدثين التزموا قسمة تاريخ الأدب العربي إلى عصور، وهم هنا كأنما وقفوا - على حد تعبير د. شكري فيصل - «عند المعنى اللغوي للتاريخ بأنه التوقيت»[58]. أي توقيت الأدب بالأحداث الضخمة، والربط بينها وبين دراسته ربطاً محكماً؛

---

(55) (56) د. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات) جـ4 (المقدمة) ص5.

(57) المصدر نفسه (المقدمة) ص6/ 7.

(58) د. شكري فيصل، ص21.

وبذلك سنُّوا أول المناهج الحديثة في الدراسة الأدبية.

2 ـ إن نشأة هذا الاتجاه وهو العناية بدراسة الأدب العربي على نمط تاريخي كانت عند مؤرخي العرب المحدثين مع مطلع هذا القرن، وجاءت نتيجة أخذهم بالمنهج الحديث في الدراسات الأدبية، وقد شاع في أوروبا وابتكره المستشرقون النمسويون[59] وأخذه عنهم المستشرقون الألمان في القرن التاسع عشر، كما اعترف بذلك كارل بروكلمان نفسه، وسبقت الإشارة إليه، وهو المنهج الذي يجعل بين التاريخ السياسي والتاريخ الأدبي نوعاً من التبعية. وقد كان جميع المؤرخين العرب المحدثين صرحاء في مقدمات مؤلفاتهم وكتبهم في أخذهم بأصول هذا المنهج وحديثهم عن هذه التبعية وفي الاعتقاد بها والبرهنة عليها والتمثيل لها.

3 ـ إن جميع من عرضنا لهم باستثناء جرجي زيدان قد أخذوا بالقسمة الخماسية لأعصر الأدب العربي، وإن اختلفت تسميات هذه الأعصر عند بعضهم وتباينت فتراتها التاريخية عند البعض الآخر، فحسن توفيق العدل، ومحمد حسن المرصفي، وعبد الله دراز، فرقوا بين فترتي صدر الإسلام والدولة الأموية، وجعلوا كلاً منهما عصراً مستقلاً، وأهملوا الحديث عن عصر النهضة الحديثة الذي يبتدئ في رأي البعض مع حملة نابليون على مصر أو تولي محمد علي الحكم فيها.

في حين أن الإسكندري وجرجي زيدان وأحمد حسن الزيات ضموا فترتي صدر الإسلام والدولة الأموية في عصر واحدٍ كما أرخوا للنهضة الحديثة في عصر مستقل.

4 ـ إن كتب هؤلاء جميعها بدأت بالربط أو عقد الصلة بين الأدب والسياسية، ثم آلت هذه الصلة في الدراسة إلى نوع من التبعية وانتهى ذلك الربط إلى لون من المطابقة.

---

(59) يذهب د. محمد عبد المنعم خفاجي خطأ ودون سند تاريخي يذكره إلى أن «أول من ابتكر هذا النمط الاستشراقي في دراسة الأدب العربي الإيطاليون في القرن الثامن عشر، ثم أخذه عنهم الألمان في القرن التاسع عشر»، انظر كتابه (البحوث الأدبية، ص140).

5 ـ فيما يخص العصر العباسي نجد أن جميع كتب هؤلاء قد جمعت النتاج الأدبي للشرق والغرب العربيين في نطاق واحد تصريحاً تارة وسكوتاً تارة أخرى، إذ جعلت دراسة أدب الأندلس ضمن دراسة العصر العباسي.

6 ـ أيضاً نظرات هذه الكتب إلى العصر العباسي الذي امتد نيفاً وخمسة قرون نظرات مختلفة لا تكاد تلتقي، فكما رأينا ذلك عند بعض المستشرقين الذين جعلوا من فترة الحكم العباسي عصرين: العصر العباسي الأول والعصر العباسي الثاني، في حين أن البعض الآخر جعله عصراً واحداً، وجدنا أيضاً من بين المؤرخين العرب المحدثين ـ وهو الدكتور شوقي ضيف ـ من يأخذ بتقسيم العصر العباسي إلى عصرين متبعاً في ذلك المستشرق الإيطالي «نللينو». أما الباقي فقد جنحوا إلى اعتباره عصراً واحداً.

7 ـ إن كتب هؤلاء المؤرخين العرب تتفق جميعها على عزل العصر الجاهلي واعتباره مستقلاً عن غيره من العصور، وفي الوقت الذي حددت بعض هذه الكتب بدايات العصر الجاهلي بمائة وخمسين سنة على الأقل، فإن بعضها الآخر لم يحدد بداياته وسكت عن زمنه.

8 ـ إن كتب هؤلاء المؤرخين العرب تتفق جميعها على اعتبار سقوط بغداد في أيدي المغول سنة 656هـ/ 1258 وتولى محمد علي الحكم في مصر في أعقاب حملة نابليون عليها وهزيمته أمام المقاومة الشعبية فيها في سنة 1220هـ/ 1801 مبدأين لعهدين أدبيين جديدين[60].

وكثيرة هي الكتب والمصنفات التي وضعها المؤلفون العرب في تاريخ الأدب العربي أو في فترات محددة منه، تؤكد جميعها أن أصحابها أخذوا بالمنهج الاستشراقي في دراسة الأدب العربي بتقسيمه إلى عصور، وتناولوا كل عصر بالدراسة المفصلة، كما تعددت ـ فيما بعد ـ الدراسات والبحوث التي لم تخرج في مسارها عن ذلك المنهج، مما عدّه البعض أمراً جديداً في تلك الفترة

(60) د. شكري فيصل (بتصرف) ص21/ 22.

«وهو الاتجاه إلى التخصص في الدراسة والتجديد في موضوع البحث، فتدور تلك الدراسات حول عصر محدود أو حول فن من عصر محدد أو حول شخصية أدبية واحدة. وقد كان الطابع العام لتلك الدراسات هو الإيمان بالتاريخ السياسي كأساس لتقسيم الأدب العربي إلى عصور»[61].

وقد عدّد د. محمد عبد المنعم خفاجي بعضاً من تلك الكتب والمصنّفات التي اهتمت بتاريخ الأدب العربي، وطبعت في مطلع هذا القرن، وتوالى صدورها خلال العقود الثلاثة الأولى منه، وذكر أشهرها:[62]

1 ـ تاريخ آداب اللغة العربية، محمد دياب بك، جزءان، 1317هـ (1899).

2 ـ أدبيات اللغة العربية، محمد عاطف بركات وآخرون، جزءان، 1906.

3 ـ أدب الإسلام، صالح حمدي حماد، 1907.

4 ـ تاريخ الأدب، حفني ناصف، جزءان، 1910.

5 ـ تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، [1911].

6 ـ تاريخ آداب اللغة العربية، محمد علي المنياوي، 1911.

7 ـ الشحب في تاريخ آداب العرب، محمد عطية الدمشقي، 1913.

8 ـ تاريخ الآداب العربية، ؟، الإسكندرية 1914.

9 ـ الخلاصة الأدبية، حمدان مصطفى، القاهرة 1924.

10 ـ المذكرات الحامدية في تاريخ آداب اللغة العربية، علي حامد، 1925.

11 ـ المنتخب في تاريخ أدب العرب، مصطفى بدر زيد، 1925.

12 ـ في الأدب الجاهلي، د. طه حسين، 1345هـ [1927].

13 ـ دروس في تاريخ آداب اللغة العربية، الرصافي، بغداد، 1928.

14 ـ المجمل في تاريخ الأدب العربي، محمد بهجة الأثري، 1929.

ويمكننا أن نضيف الكتب التالية التي صنفت في تاريخ الأدب العربي في

(61) د. عطية عامر، ص29.

(62) د. محمد خفاجي، ص140 ـ 142.

النصف الأول من هذا القرن وقد ذكر د. خفاجي بعضاً منها بدون تاريخ لطبعها:

1 ـ الأدب العربي وتاريخه، محمد مصطفى، 3 أجزاء.

2 ـ تاريخ الأدب العربي، السباعي بيومي، 3 أجزاء.

3 ـ الآداب العربية وتاريخها، جرجس كنعان.

4 ـ تاريخ الأدب العربي، الشيخ إبراهيم أبو خشب.

ولقد تعرضت نظرية تقسيم تاريخ الأدب العربي إلى عصور بحسب التاريخ السياسي لمحاولة الخروج عنها في بادئ الأمر ثم نقدها وتسليط الضوء على فسادها، بل إن من الباحثين من يخطئها ولا يستثني من ذلك حتى أولئك الذين صنفوا كتاباً في تاريخ الأدب العربي وفق العامل السياسي «وساروا في دراستهم على نهج التقسيم المتعارف عليه، فكانت نتائجهم ـ في الغالب ـ خاضعة لحكم هذا التضييق السياسي»[63].

ومن هؤلاء المستشرق الإيطالي كارلو نللينو الذي عرضنا له تقسيماته في بداية هذا البحث التي جاءت في كتابه (تاريخ الآداب العربية). وعلى الرغم من أنه قد سار في عرضه لهذا التاريخ على الطريقة التي انتهجها كارل بروكلمان التي تعتمد على التاريخ السياسي فإنه قد قرر صراحة فساد هذا التقسيم قائلاً:

«إن هذه الحدود ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية.. فإن عصراً ما سواء من التاريخ السياسي أم من تاريخ الآداب والعلوم لا يحصر في مواقيت معينة بدقة.. لأن كل حي وكل نوع أو فرع من الحقيقة الاجتماعية لا تتغير أحواله بديهاً أبداً، بل من المشهور أن الانتقال من حال إلى حال لا يحصل إلا بالتدرج البطيء؛ حتى لا يشعر في الأغلب بالفرق بين الدرجة القادمة والدرجة التالية لها، فإن أعملنا الفكر فيما يظهر بادئ نظر بأنه تقلب مفاجئ، ألفينا أنه في الحقيقة نتيجة عدة أسباب مرتبطة بعضها ببعض عاملة منذ زمن طويل»[64].

ويشير د. محمد مصطفى هدارة إلى الأديب الكبير مصطفى صادق

---

(63) د. محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ص18.

(64) كارلو نللينو، تاريخ الآداب العربية ص47.

الرافعي صاحب كتاب (تاريخ آداب العرب) في ثلاثة أجزاء ـ مطبعة الأخبار بمصر، 1911 باعتباره «ممن أدركوا فساد الارتباط بين الأدب وتطوره وبين التغيرات السياسية من الباحثين، وساروا في دراستهم على نهج آخر»[65] إذ أعلن في بدء كتابه أنه «إذا كان عمود التاريخ ساقة الحوادث. . . فلا ترغم هذه الحوادث على أن تقع في وقتها وتنفصل عن طبيعتها، وتتصل بغير طبقتها في التاريخ؛ ولذلك رأينا الطريقة المثلى بأن نذهب في تأليفنا مذهب الضم لا التفريق، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث لا على العصور فنخصص الآداب بالتاريخ، لا التاريخ بالآداب»[66].

أما أحمد أمين فقد سار في كتابه (ضحى الإسلام) الذي يبحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة والحركات العلمية والفرق الدينية وناحيتها الأدبية في العصر العباسي الأول، على أساس التقسيم السياسي، ولكنه لم يكن مقتنعاً به قط ـ كما يقول د. محمد مصطفى هدارة حينما أشار إلى كتاب أحمد أمين باعتباره أحد «كتابين ألفا بقصد إيجاد هذا الترابط بين الأدب وبين طبعية الحياة العربية بنواحيها المختلفة»[67].

لقد ذكر د. محمد مصطفى هدارة أن كتاب (ضحى الإسلام) تأريخ للحياة العقلية في القرن الثاني الهجري وأن أحمد أمين «يقصد بضحى الإسلام مائة السنة الأولى للعصر العباسي أي إلى خلافة الواثق بالله، وقد أدرك أحمد أمين نفسه خضوع تقسيمه للتطور السياسي فاستدرك قائلاً: «يخطئ من يقول إن هناك حدوداً فاصلة بين الدولتين الأموية والعباسية، وخاصة من الناحيتين الاجتماعية والعقلية (ضحى الإسلام، الجزء الأول، ص 1)»[68].

ولم تصادف نظرية تقسيم تاريخ الأدب العربي إلى عصور وفق التاريخ

---

(65) د. محمد مصطفى هدارة، ص19.

(66) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ الآداب العربية، ج1، ص47 نقلاً عن د. محمد مصطفى هدارة، ص19.

(67) د. محمد مصطفى هدارة، ص13.

(68) المصدر السابق، ص14.

السياسي هوى عند د. محمد مصطفى هدارة وهو يدرس «اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري» موضحاً في المقدمة «لماذا حددت بحثي بالقرن الثاني الهجري ولم أتبع التقسيم المتعارف عليه، فأجعل حدود البحث إما العصر الأموي أو عصر مخضرمي الدولتين أو العصر العباسي الأول؟ الواقع أن الجواب عن هذا السؤال له جوانب كثيرة: أولها أن تقسيم عصور الأدب بحسب التاريخ السياسي فيه افتئات على تطور الشعر وعلى طبيعة هذا التطور؛ لأنه يرتبط بالأحداث السياسية ارتباطاً كاملاً. ومع ذلك فإن كثيراً من الباحثين ساروا في دراستهم على نهج التقسيم المتعارف عليه، فكانت نتائجهم ـ في الغالب ـ خاضعة لحكم هذا التضييق السياسي»[69].

وقد توزعت جملة من الانتقادات في تقديم د. محمد مصطفى هدارة وتمهيده لكتابه (اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري) حول قسمة تاريخ الأدب العربي إلى عصور، فهو يعتبر الدراسة التي يتناولها كتابه المذكور «مصدراً أصيلاً لدراسة القرن الثاني يختلف كل الاختلاف عن سلاسل تاريخ الأدب العربي التي تتخذ منهجاً مدرسياً يميل إلى التعميم والإلمام السريع بالظواهر الأدبية وبعض الشعراء» ص 5.

وفي موضع آخر يرى د. هدارة أن الدراسات التي كتبت في تاريخ الأدب العربي بصفة عامة تجنح إلى المرور السريع على العصر الأدبي ولا تتعمق اتجاهاته وتستقصيها أو تعتني بتطوره الدقيق العناية المطلوبة، فهذا النوع من الدراسات والكتب «لعمومه يمر بكل عصر أدبي مروراً سريعاً لا توقف فيه ولا تلبث، فما إن يقرر الخطوط العامة البارزة لأدب أي عصر ثم يمثل لها بنماذج من شعر شعرائه حتى ينتقل كالطائر المستوفز إلى العصر الذي يليه دون تعمق واستقصاء اتجاهات الشعر وتحليل العوامل المؤثرة فيه، ودون العناية بنواحي التطور الدقيق الذي لا بد أن يكون قد حدث فيه بفعل تغير هذه العوامل من عصر لعصر، وبحكم تنقل الشعر من بيئة لأخرى ومن زمن لزمن»[70].

---

(69) المصدر السابق، ص18.

(70) نفسه، ص12.

وفي ضوء هذه النظرة النقدية تناول د. محمد مصطفى هدارة كتاب (تاريخ آداب اللغة العربية) لجرجي زيدان الذي وجده «بضع قضايا عامة شائعة دون أن يدلل عليها، مثال ذلك حديثه العابر عن التأثير الفارسي في النهضة العلمية والأدبية. وهو إذا تناول الشعراء وضعهم في طبقات بالنسبة لصلاتهم بالخلفاء والأمراء والرؤساء والمذاهب، ولهذا لم يؤد به هذا المنهج الطبقي إلى نتائج لها قيمة في دراسة شعر هؤلاء الشعراء»(71).

ونظر أيضاً في كتاب (تاريخ الأدب العربي) لكارل بروكلمان فوجده «يجمل إجمالاً شديداً خصائص الشعر في القرن الثاني من ناحية الشكل والمحتوى، ثم يقسم الشعراء إلى بيئات: بغداد، العراق، الجزيرة الفراتية، والجزيرة العربية، الشام، مصر، المغرب، الأندلس. ويتحدث عنهم بوصفهم أفراداً دون أن يربط بينهم وبين تلك البيئات، أو بينهم وبين العصر وعوامل التأثير فيه بصفة عامة»(72).

ويخلص د. هدارة إلى القول:

«وهكذا لو تناولنا بقية الدراسات التي كتبت في تاريخ الأدب العربي عامة مثل كتب هوار ونللينو ونكلسون وجب وبطرس البستاني وغيرها... لوجدنا فجوات واسعة في دراسة الشعر العربي في القرن الثاني نتيجة عدم تركيز الدراسة في هذا القرن وحده، والاضطرار إلى إسباغ صفة العموم على النتائج والملاحظات»(73).

ولعل أبرز الذين تناولوا تقييم كتب مؤرخي العرب المحدثين ومؤلفاتهم التي وضعها في تاريخ الأدب العربي وفق العامل السياسي، الدكتور شكري فيصل في كتابه القيم (مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي)(74)، وفيه أطلق على هذا الاتجاه الذي يأخذ بمبدأ تقسيم تاريخ الأدب العربي إلى قمة عصور (النظرية المدرسية) وتتبع جذورها، نشأة وتاريخاً موضحاً منذ البداية أن هذه

---

(71) (72) نفسه، ص12.

(73) د. محمد مصطفى هدارة، ص13.

(74) منشورات دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت 1978.

النظرية ليست «موغلة في القدم، ذلك أن هذه الدراسة بهذه الصورة المحدثة التي انتقلت إلينا فيما انتقل من أوروبا جديدة أو تكاد، فقد بدأت في مصر في القرن الماضي نتيجة لهذا الامتزاج بالدراسات الأجنبية، وثمرة من ثمرات الصلة بالآداب الأوروبية»[75].

وقد طرح جملة من الآراء النقدية حول هذه النظرية جديرة بالتنويه هنا، ويمكننا أن نلخصها في النقاط التالية، متفقين معه في أغلبها:

● أولاً: «إنها تقيم درس الأدب العربي على قسمة العصور قسمة تاريخية لا قسمة أدبية» وهذا يوجد في القارئ الإحساس بأنه أمام صفحة من كتاب تاريخي لا كتاب يعالج مشكلة من المشكلات الأدبية، وإن سلمنا بالصلة المتينة بين الأدب والتاريخ.

● ثانياً: إن هذه النظرية في ربطها بين السياسة والأدب تهمل تأثير البيئة الطبيعية، فضلاً على أن اقتصارها على العامل السياسي وحده جعلها تغفل جملة من مؤثرات البيئة الاجتماعية (الدينية والفكرية وغيرهما) فهي «لم تستمسك من البيئة الاجتماعية بغير اللون السياسي بنوع خاص».

● ثالثاً: إنها تؤمن بأثر العامل السياسي في الأدب وتأثر الأدب به تأثراً انفعالياً سلبياً، على حين تهمل أمراً مقابلاً خطيراً له وزنه في الدراسة الأدبية هو أثر الأدب في السياسة وتأثرها به».

● رابعاً: تفصل هذه النظرية بين العصور والآداب «على حين تتداخل العصور وتتشابك الآداب وتختلط النماذج، فليس هنالك هذا السور الحديدي بين أدب وأدب أو بين عصر وعصر».

● خامساً: إنها تبني الدراسة الأدبية «على أساس زمني وتنسى إلى حد بعيد الأساس السكاني» مما يترتب عليه التوحيد بين ألوان من النتاج الأدبي في الأقطار الإسلامية الفسيحة على اختلاف مشاربها وإجمال ما كانت تزدهر به

(75) د. شكري فيصل، ص12.

الأقاليم الشرقية والأقاليم الغربية وغض الطرف «عن الفروق الكبيرة بين الأرض الصحراء والجنة الفيحاء، وبين الإقليم المجدب والإقليم الخصب، وبين الأرض التي عاش فيها العرب فاتحين والأرض التي عاشوا فيها وادعين مستقرين. . . فالتقسيم الزماني صرفنا أو كاد عن دراسة البيئة، فلم نكن لنلقي إليها بالاً إلا في القليل، ولم نكن لنقيم لها وزناً إلا في النادر».

● سادساً: إنها تهمل النوازع الفردية عند الشعراء والكتاب والأدباء باتخاذها العصر وحدة قياسية في المفاضلة فيما بينهم «فما وافق القياس رضيت عنه وما خالف القياس لم تحاول أن تعنى به، ومعنى هذا أن النتاج الأدبي في هذه النظرية نتاج له طابع عام من وحدة العصر» وفي هذا إنكار للنوازع الفردية وإغفال لفروق العبقريات بين الشعراء والخطباء والكتاب.

● سابعاً: إنها وضعت طائفة من الأحكام العامة حول كل عصر من عصور الأدب العربي المختلفة «يعسر أن نقول إنها قادرة على أن تحيط بالنتاج الأدبي كله فتفسره وتحسن تفسيره» فضلاً عن أنها خطرة أشد الخطر بإهمالها الجوانب الفردية وفقدها لكثير من الدقة واتسامها بالكثير من التحليل، وأن اتساع هذه الأحكام «حمل عليها ألواناً من الخطأ في التعميم حيناً وفي التخصيص حيناً آخر وفي الإهمال حيناً ثالثاً».

● ثامناً: إنها خرجت عن المسار الذي رسمته لنفسها وهو تقسيم الأدب العربي إلى مراحل وعصور مختلفة ووصفه ودرسه وضبط سيره إلى مجال آخر وهو الرغبة في الحكم على هذا المراحل والعصور بالرقي والانحطاط، بالرفعة والسمو، فهذا العصر مثلاً عصر ازدهار، وهذا العصر الآخر عصر قتام، وهذه الفترة فترة تقدّم والفترة الأخرى فترة جمود».

في حين أن الغرض الأصيل من الدراسة الأدبية ليس مثل هذه الأحكام بل «شرح الظواهر ودرس النصوص واستكناه ما وراء هذه النصوص من دلائل نفسية تنبئ عن الفرد، ودلائل اجتماعية تشير إلى روح الجماعة، ومعرفة مكان الثروة الأدبية لعصر ما من الأصالة والعمق ومن التميز والجدة».

● تاسعاً: إيحاؤها «أنها وقفت بالدراسة الأدبية عند القمم الشامخة من كل

عصر واتجهت هذا الاتجاه القاصر نحو هذه الأسماء الضخمة لا تعدوها أو تكاد، فإذا هي لا تعنى بالمقلين المجودين. . على حين قد يكون في دراسة الطبقة المقلة والطبقة المغمورة كشف عن كثير من الخبيء المستغلق في تاريخنا الأدبي» فضلاً عن انصرافها إلى العناية «بالطوابع العامة والميزات الكبرى فأهملت الفروق الفردية» أي كانت تستهدف الصورة الكلية دون أن تعير أي اهتمام الينابيع الثرّة الصغيرة التي كانت حول المجرى الكبير.

● عاشراً: إنها كانت محدودة التأثير، فالذي استطاعت أن تحققه خلال هذا الأمد الطويل الذي قادت فيه الدراسات الأدبية هو أن الدارسين الذين اعتمدوا هذه النظرية التزموا منهجها وعملوا بإيحائها، ومع ذلك ظل الجهل بالكثير من خصائص الأدب العربي وبمدارسه التي توزعته ومذاهبه التي تمخض عنها ومعالمه الدقيقة وصوره الواضحة. في حين «أن دراسات أخرى أحدث عهداً بالوجود استطاعت أن تشق طريقها، وأن تبلغ نتائجها على خير ما فعلت الدراسات الأدبية، بل قل على خير لا تقاس به نتائج الدراسة الأدبية»[76].

في ضوء هذه النظرات النقدية التي ألقاها د. شكري فيصل على النظرية المدرسية متعرفاً فيها «إلى مميزاتها وخصائصها وما تسرب إليها من جمود واعتورها من نقص»، ووفق ما يصطلح عليه النظر الذهني المتأمل والواقع التجريبي الماثل، ينتهي إلى إصدار حكمه على النظرية المدرسية بأنها «لم تحقق للأدب العربي كل غاياته التي يجب أن يبلغها، ومعنى ذلك أننا مضطرون إلى نظرية أخرى تنتظم تاريخ هذا الأدب، لعلها أن تكون أحدّ نظراً وأهدى سبيلاً»[77].

وإذا كنا نتفق مع د. شكري فيصل في كثير من هذه النظرات النقدية فإننا نتحفظ في الأخذ بحكمه على ما حققته النظرية المدرسية من أهداف وما بلغته من غايات، إذ لا يعني عدم تحقيق كل الأهداف وبلوغ جميع الغايات فشلها

(76) د. شكري فيصل (بتصرف) ص31 ـ 42.

(77) المصدر السابق، ص42.

وغض الطرف عنها وتجاوزها إلى غيرها من النظريات. فقد يكون فيها الكشف عن كثير من غوامض الأدب العربي وأسراره على هدي العامل السياسي، وإن كان هذا لا يعني البقاء في دائرتها وإيثار منهجها دون غيره.

وفي هذا المقام نردد ما قاله د. عبد الحليم النجار: «يجدر بنا ألا نغفل بحوث المعاصرين من العلماء الاختصاصيين والأدباء الممتازين من العرب والمستشرقين، وألا نبخسها حقها في تنوير جوانب الأدب العربي من جميع جهاته، والكشف عن كثير من غوامضه وأسراره، فقد بذل في هذا السبيل جهود جبارة في العصر الحديث بعد كتاب (بروكلمان) وظهرت نتائج لهذه الجهود لم تكن تجول في الحسبان»[78]. وأخيراً..

حسبنا من هذه النظرات في تقسيمات المستشرقين ومؤرخينا العرب المحدثين لتاريخ الأدب العربي أن نشير إليها ونعرض تفاصيلها، ونلم بجوانبها، وننوه بما لها وما عليها غير باخسين حق كتب هؤلاء ودراساتهم وبحوثهم في دراسة الأدب العربي، وفق منهج لا عهد لنا به عند الأقدمين يشكل إلى جانب منهج الأولين خطوة تقربنا من نظرية جديدة.. وغير منكرين للجهود المثمرة التي بذلت في سبيل دراسة أدبية وفق منهج أفضل، أسهمت في تنوير العقول وأبانت عن طرائق جديدة في المعالجة الأدبية والتناول في الدارسة، ويكفيها أنها ستكون جسراً لنظرية أخرى «لعلها تكون أحدّ نظراً وأهدى سبيلاً».

المصادر والمراجع

1 ـ د. إبراهم الكيلاني، تاريخ الأدب العربي لبلاشير (ترجمة)، ط/ الثانية، دار الفكر، دمشق، 1984.

2 ـ أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط/ الرابعة والعشرون، (ن.ت ـ ن.ط).

(78) د. عبد الحليم النجار، ص(ن).

3 ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، جـ/5، ط/الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت 1980.

4 ـ د. شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي، ط/ الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1978.

5 ـ د. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ـ عصر الدول والإمارات، جـ/6 الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر، 1980.

6 ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط/ الثانية، دار العلم للملايين، بيروت 1989.

7 ـ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، جـ/9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

8 ـ د. عبد الحليم النجار، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (ترجمة) جـ1، ط/الرابعة، دار المعارف بمصر، 1977.

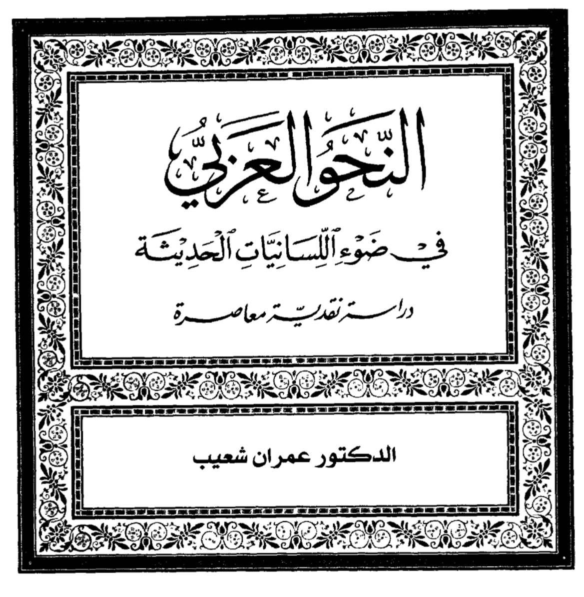
9 ـ د. عطية عامر، دراسات في الأدب العربي الحديث، الطبعة الأولى، منشورات دار المغرب، العربي، تونس، 1970.

10 ـ كارلو نللينو، تاريخ الآداب العربية، دار المعارف بمصر، 1954.

11 ـ د. محمد عبد المنعم خفاجي، البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.

12 ـ د. محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، 1988.

13 ـ يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1972.



إذا ما تحدثنا في موضوع «اللسانيات الحديثة» التي أرسى دعائمها ووضع قواعدها في عصرنا الحاضر نفر من اللغويين والمستشرقين في بلاد الغرب، ومن تبعهم من الذين تعمقوا في الثقافة الغربية ممن ينتسبون إلى أمتنا العربية والإسلامية، لطال بنا المشوار وتفرقت بنا السبل؛ لأن التيار الجارف المتدفق على ثقافتنا قد أفلح المروّجون لدعمه وترسيخه بحجة أن اللغة كائن حي لا بد لها من التطور ومواكبة العصر الحديث، ومجاراة ما حدث من تجديد وتقدم للغات الأخرى المختلفة، وخوفاً من بقاء لغتنا العربية منزوية متحجرة في عالم النسيان؛ لأن التراث التقليدي القديم، كما يزعمون، لا جدوى منه في هذا العصر الحديث عصر التقدم العلمي الرهيب.

وهذا هو ما يسمى عندهم الآن بـ«العولمة» فيا لها من مصطلحات وتسميات غريبة جذابة في شكلها ونطقها، حقاً إنها تجذب إليها الأنظار وتجعل منّا باحثين لغويين نواكب الحضارة ـ الغربية الحديثة المفروضة، فالذي لا يقلد الغرب اليوم في كل شيء يعتبر أُمياً لا يقرأ ولا يكتب فهذه هي الكارثة، فانظر إليهم كيف تفننوا وأبدعوا في اختلاق هذه المصطلحات الغريبة مثل: عولمة ـ عصرنة ـ كونتة ـ خصخصة ـ حصحصة ـ خوصصة ـ كوررة. . . إلخ. إن ما يسمونه «باللسانيات الحديثة» لم نكن نعرفها من قبل إلا بعد التجديد في علم اللغة الذي تم على يد حفنة من اللغويين والمستشرقين في بلاد الغرب الذين نقدوا النحو التقليدي الغربي وأبدلوه بالنحو التوليدي أو الوصفي، معتمدين في ذلك على أن اللغة عالمية عامة لا تتميز لغة عن لغة، فالموضوع لخدمة الثقافة البشرية بعامة. وأول من قام بهذا التجديد هو العالم اللغوي السويسري أشهر علماء الاجتماع في مطلع القرن العشرين، ويدعى هذا فردناند دي سوسير F.de.saussur [1] وقد ذهب إلى أنّ اللغة مادة حية، وظاهرة اجتماعية تخضع كما يخضع غيرها من ألوان النشاط الإنساني ـ إلى عوامل الزمان فتتأثر سلباً وإيجاباً.

أقول: إن القول بوجود ثقافة عالمية يشترك فيها جميع البشر ويمتزجون على اختلاف لغاتهم ومللهم وأجناسهم وأوطانهم، لم يقل به أكثر اللغويين، بل الصحيح أن لكل أمة من الأمم لغتها وثقافتها، وقد ظهر أصناف من الرجال كانوا سبباً إلى معرفة اللسان العربي وحيازة علوم المسلمين، وهؤلاء الأصناف هم:

المستشرقون والمستعمرون والمبشرون. بذلك سيطر الاستشراق سيطرة فاعلة على التعليم والثقافة في بلاد الإسلام، ولكن المستشرقين، وللأسف الشديد، لم يتوصلوا إلى فهم الثقافة العربية فهما صحيحاً، وذلك لوجود حواجز وأسوار مانعة بينهم وبين الفهم الصحيح لثقافتنا، وهذه الحواجز هي عوامل النشأة والثقافة واللغة والدين والأهواء كلها، فكل ما كتبه المستشرقون يفقد صفة «العلمية» وصفة «الأهلية»، وأن المخاطب بكتبهم ودراستهم هو المثقف

(1) انظر: التطور اللغوي التارخي ـ د. إبراهيم السامرائي ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ لبنان ط2 ـ 1981م. ص24.

الأوروبي ليس غير، وأن غايتهم هي الحؤول بينهم وبين فهم الإسلام على وجهه الصحيح، فالمستشرق همّه الوحيد خدمة دينه وثقافته ولغته وأهله، وضرب كل ما يتصل بالعروبة والإسلام.

وذهب بعض المهتمين باللسانيات الحديثة إلى «أن بحث قضايا اللغة العربية من وجهة لغوية حديثة لتطوير قواعد اللغة العربية على نمط الدراسات اللغوية عند الغربيين دعوة باطلة»[2].

إن هذا الرأي هو الصحيح؛ لأن التطور اللغوي المزعوم من هؤلاء المستشرقين والمؤيدين لهم من أولئك الذين استقوا ثقافتهم من بلاد الغرب لم يكن إيجابياً «في جميع أشكاله» فربما لا تتطور اللغة نحو مستوى متقدم رفيع، بل تنزل إلى درك من التغير والتبدل تبعاً للمستوى الحضاري والثقافي الذي عليه الأمة، وما من لغات عامية أو ما نسميه بلهجات عربية حديثة إلا نتيجة لهذا التطور في العربية الفصيحة.

وقبل الدخول في صلب موضوعنا والتوغل في تفاصيله علينا أن نعرّف بالمصطلح ـ «اللسانيات الحديثة» يقولون «لسانيات» أو «ألسنيات» و«لسانيّ» أو «ألسنيّ». وقد شاع هذا المصطلح في المغرب العربي، تأثراً بما جاء عن اللغات الغربية «أما في المشرق العربي فيقولون «لغويات» أو «علم اللغة» أو «فقه اللغة» و«لغوي». فنحن نتساءل هنا لماذا هذا التغيير في المصطلح؟ فلو أبقينا على المصطلح القديم كما هو في المشرق العربي، ما الذي يحدث للغتنا؟ هل التجديد في اللغة هو تغيير المصطلحات القديمة بمصطلحات حديثة؟

في هذا الحديث الموجز عن «اللسانيات الحديثة» أريد التركيز على علم «النحو العربي» فحسب، وذلك إحساساً مني بأن الدراسات المعاصرة في العلوم اللغوية أقحم فيها النحو، في الوقت الذي يتميز عن النحو الغربي بمزايا وخصائص لا يمكن المقارنة بينهما بحال. فما ذهب إليه هؤلاء المجددون كما

(2) اللسانيات العربية الحديثة ـ مصطفى غلفان ـ جامعة الحسن الثاني ـ عين الشق كُليَّة الآداب والعلوم الإنسانية. مطبعة فضالة ـ المحمدية المغرب.

يزعم البعض يمكن أن يُجارى في علم اللغة، وما يتعلق بالأصوات والفونيم والتنغيم والمصطلحات المعجمية. أما النحو العربي فلا يمكن أن يلتقي مع النحو «الإنجليزي» أو «الفرنسي» أو غيرهما. يقول أحد العلماء في هذا: «إن النحو العربي قد وضع على أسس أبستمولوجية مغايرة لأسس اللسانيات البنيوية وخاصة في المبادئ العقلية التي بنيت تحليلاته[3].

إن ما ذهب إليه هؤلاء المقلدون للغرب هو نوع من الانبهار الذي قد يتوهم البعض به أن الفكر الخلاق إنما هو فكر الآخر غير العربي، وتقليد الغرب في نقده لنحوه التقليدي ليس مقبولاً من الوجهة المنهجية، وكذلك الإحالة للأنحاء الغربية التقليدية ـ باعتبارها نماذج صالحة للاقتداء، مقارنة في غير محلها بين النحو العربي والأنحاء اليونانية والرومانية.

ومن النظريات الغربية الحديثة التي أحدثت دويّاً هائلاً بين اللغويين العرب المحدثين الذين أطلقوا على أنفسهم «اللسانيين» «هي النظرية التوليدية التحويلية» التي ظهرت عام 1957م، نشرت في كتاب «البنى النحوية» للغوي الأمريكي «نعوم شو مسكي». فهو يمثل الدستور الأول للنظرية التي جاء بها ـ اهتمت هذه النظرية بالصفات العامة المشتركة في اللغات بدلاً من تأكيد الفروق بين اللغات كما تفعل المدرسة البنيوية. فهذه المدرسة تؤمن بما يسمى بالنظرية اللغوية العامة.

يذكر المترجم في مقدمة الكتاب: إن ما يقدمه المؤلف في هذا الكتاب ليس سوى عدد قليل من قواعد استمدها من الإنجليزية يمكن أن تكون دليلاً لبناء نظام شامل لهذه اللغة واللغات الأخرى[4].

إن هذا الكتاب ـ كما يبدو لي ـ لا علاقة له بعلم النحو العربي لا من قريب ولا من بعيد فهو كتاب يبحث في علم اللغة الإنجليزية والبنيوية النحوية كما يسميها المؤلف، فإذا أراد أصحاب علم اللسانيات الحديثة أن يتخذوا هذا

(3) اللسانيات العربية الحديثة ـ مصطفى غلفان ص141.

(4) المرجع السابق.

الكتاب مرجعاً لما يسمونه بالنحو العربي الحديث نقول لهم ليس هذا بصحيح فهو بالتحديد اللغات والثقافات الأجنبية فحسب.

وقد ذهب أنصار «اللسانيات الحديثة» إلى أن تطور اللغة والتجديد في الدرس اللساني لن يتحقق إلاّ بترك المصادر اللغوية القديمة، بحجة أن البحث العلمي في مجال اللغة قد تجاوزها. فمنهم من قال: إن فائدة كتب اللغة العربية التقليدية محدودة الآن؛ لأن آراء الفلاسفة وعلماء الكلام والمنطق تشوبها، ولأنه مضى على وضعها زمن طويل أحل فيها السُّقم والعُقم. فتقدُّم العلوم عامة والعلوم الألسنية خاصة أتاح للباحثين فرصة اتباع طرق علمية جديدة»[5].

ويقول مصطفى غلفان: وبالفعل، فقدمرّ وقت طويل على وضع قواعد اللغة العربية، وهي قواعد فيها كثير من القصور المنهجي من جهة؛ ولأن اللغة العربية لم تعد قادرة على استيعابها[6].

ويؤكد هذا الرأي الدكتور عبد السلام المسدي بقوله: «ولعلّ اللغة العربية من أشدّ اللغاتِ حاجة إلى هذا الوصف إذ إن نحوَها يرجع اليوم إلى ما ينيف على اثنَيْ عَشَرَ قرناً ولم يكد يعرف تغيّراً جوهرياً منذ نشأته[7]. إن هذا النقد غير الموضوعي الموجه للغة والعربية من هذين الأستاذين نعدّه تحاملاً على لغتنا وتراثنا وإن ما ذكراه لم يكن مبرراً لوصف لغة القرآن الكريم بالقصور في المنهج وأنها غير قادرة على استيعاب قواعدها، وأن النحو العربي لم يعرف تغيّراً جوهرياً، فأنا أخالفهما في هذا الاتجاه غير الصحيح فالمدة الزمنية التي تفصلنا عن وضع العربية لم تكن سبباً في عدم مجاراتها للغات الحديثة، فإن نحو الأمس هو نحو اليوم، نعم أقول إن العربية لا توصف بالجمود وعدم مجاراة الثقافات المعاصرة، لكن ـ ليس هذا على حساب إلغاء ما هو قديم بحجة أنه مرت عليه أزمان بعيدة.

---

(5) اللسانيات العربية الحديثة ـ مصطفى غلفان ص176.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(7) الشرط في القرآن ـ د. عبد السلام المسدى د. محمد الهادي الطرابلسي ـ الدار العربية للكتاب.

وهذا الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري نـراه يذهب بنا إلى منأى بعيد جداً يفضي بنـا إلى الاهتمـام باللهجـات المختـلفة والإعـراض عـن اللغـة الفصيحة؛ لأن تطور الدرس اللغوي العربي عنده لا يتحقق إلا باشتغال باللهجات. فها هو يقول: إذا استقرينا تاريخ اللسانيات العربية القصير، نجد أنها واجهت بالفعل إشكال التجديد. ولكن جل اللسانيين العرب لم يأتوا بالجديد المطلوب، إلا ممن درس منهم في الغرب، واشتغل باللهجات، فأولى العقبات في وجه التجديد في الدرس اللساني العربي كانت، من جهة الاشتغال على اللغة العربية الفصيحة، ومن جهة أخرى، عدم الاهتمام الكافي بالبحث في اللهجات[8].

إن هذا الاتجاه الغربي هو من الأمور المدهشة حقاً، يؤكد بأن التجديد في العربية لا يؤتي ثماره إلا إذا تم التركيز على اللهجات المختلفة، أما العربية الفصيحة فهي التي كانت «تعوق حركة التجديد في الدرس اللساني العربي، ألم يكن هذا قضاء وطمساً للغتنا الفصيحة في جميع ميادينها؟ فهذا هو ما أشرق إليه آنفاً من أن «اللسانيين» العرب الذين تلقوا ثقافتهم في بلاد الغرب انقلبت عندهم المفاهيم، وأصبحوا يؤمنون بثقافات أجنبية دخيلة لا تمت إلى العربية بأدنى سبب، بل نصّبوا أنفسهم دعاة في المشرق العربي لإرساء الأسس والقواعد التي وضعها وقعدها رجال من أمم غربية يدّعون بأنهم يطورون اللغة العالمية بأجمعها ويرفضون اختلاف اللغات رفضاً باتاً.

ونجد الدكتور الفهري لم يقف عند هذا الحد في زعمه بل نراه يؤكد لنا أن النحو العربي القديم لا حاجة به الآن، فهو لم ينسجم مع تطور الدرس اللساني، فيلزم أن نقترح تصوراً جديداً للظاهرة اللغوية، أو نحواً بديلاً لنسق قواعد القدماء، لأنه لا ضرورة منهجية ولا منطقية تفرض الرجوع إلى فكر الماضي وتصنيفاته ومفاهيمه لمعالجة مادة معينة. ويضيف قائلاً: وهناك ما يدل على أن ـ اللغة التي وصفها سيبويه ليست هي اللغة الموجودة حالياً باعتبار كثير من

---

(8) اللسانيات واللغة العربية د. عبد القادر الفاسي الفهري. دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء ص51، 52.

خصائصها التركيبية والصرفية والصوتية، ومعلوم علاوة على هذا وذاك، أن العربية كسائر اللغات، تطورت وتغيرت عبر القرون[9].

إن ما يزعمه الفهري في كتابه هذا لا يمت إلى المنهج العلمي السليم بصلة بل يمثل اتجاهاً نقدياً سلبياً جاء به من منهج غربي صرف همه الوحيد الحط من عبقرية اللغة العربية وخصائصها المميزة التي لم يعترف بها، ويلوم بعض اللغويين العرب الذين أكدوا هذه الخصائص والمزايا. فيقول، تحت مبحث، «تصور خاطئ للغة العربية»: ليست العربية كما يدعي بعض اللغويين العرب، لغة متميزة تنفرد بخصائص لا توجد في لغات أخرى، ومن ثمة لا يمكن وصفها بالاعتماد على النظرية «الغربية» التي بنيت لوصف لغات أوروبية، بل العربية كسائر اللغات البشرية، فلا نكاد نجد ظاهرة في اللغة العربية إلا ونجد لها مثيلاً في لغة أو لغات أخرى، هندأوروبية كانت أو غير هندأوروبية[10].

إن هذه الدعوة ـ التي ينادي بها الفهري غير مقبولة كما يبدو لي فهي من الشبهات التي يروّجها المستشرقون ومن يؤيدهم من الذين ساروا في دربهم، أما العربية فهي اللغة التي شرفها الله سبحانه وتعالى بأن جعلها لغة كتابه المجيد، فكيف لا تكون ذات خصائص متميزة تنفرد بها بين جميع اللغات، فجميع العلماء المنصفين شرقاً وغرباً، حتى المستشرقين المعتدلين اعترفوا بخصائص العربية، ومن هذه الخصائص التي لا توجد في أي لغة من اللغات:

1 ـ تتميز العربية بالاشتقاق، فهي تقوم على أبواب الفعل الثلاثي، وأنها أوسع لغة في العالم، فعدد موادها 400 ألف مادة، وعدد كلمات اللغة الفرنسية 25 ألفاً ـ وكلمات اللغة الإنجليزية مائة ألف. ومعجم لسان العرب يحتوي على 20 ألف مادة لا «كلمة». فلم توجد أي لغة اشتقاقية أخرى بمثل هذا العدد، وفي العربية حروف لأصوات لا وجود لها في كثير من اللغات الأخرى مثل ـ الحاء ـ والخاء ـ والضاد ـ والطاء ـ والظاء ـ والغين ـ والقاف.

---

(9) المرجع السابق.

(10) اللسانيات واللغة العربية د. عبد القادر الفاسي الفهري ص56.

2 ـ تنفرد العربية بين اللغات الأخرى بأنها تُكتب كما تُقرأ، بحيث إن الذي يتعلم حروفها وحركاتها يقرأ بدون مشقة. أما اللغات الأخرى فإن معظمها من يتعلم حروفها يحتاج إلى أن يتعلم قراءتها كلمة كلمة.

3 ـ تتميز العربية بكثرة المترادفات وهي أغنى لغة في المفردات وتزاد بلا نهاية بسبب الاشتقاق الذي يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة.

4 ـ من خصائص العربية أن أبناءها يفهمون أشعار الجاهلية كشعر أمرئ القيس وزهير وطرفة كما يفهمون أشعار أبي تمام والبحتري والمتنبي.

يقول بلاشير: إن وحدة اللغة العربية هي وحدة أخلاقية ودينية قبل كل شيء، مؤسسة على وحدة تاريخ اللغة، أما اللغة الفرنسية فإذا قارنا حالتها في العصور الوسطى وجدناها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر، هذه الوحدة في اللغة الفرنسية لا تتضح إلا بالبحث والمقارنة في حين أن وحدة العربية تتضح للقارئ ولو كان أجنبياً لأول وهلة! نعم، لغة القرآن هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى[(11)].

رأينا كيف شهد لغويّ مستشرق بخصائص العربية بكل موضوعية، في الوقت الذي نجد فيه أبناءها يتنكرون لها ويرفضون عبقريتها وأصالتها وتقدمها على غيرها من اللغات، ويدّعون تطوّر اللغة والتجديد فيها لتواكب الثقافات المعاصرة تحت ما يسمونه في (اللسانيات الحديثة) و«العولمة». التي وضع أسسها وقواعدها علماء الغرب. فإنه لأمر يذهل العقول.

5 ـ وهذا الإمام عبد القاهر الجرجاني يذكرنا بعضاً من خصائص العربية فيقول: من الأحكام التي تختص بها اللغة العربية: الإعراب بالحركات والصرف ومنع الصرف، ووضع المصدر مثلاً موضع اسم الفاعل، نحو رجل صوم وضيف، وجمع الاسم على ضروب، نحو جمع السلامة والتكسير وجمع الجمع، وإعطاء الاسم الواحد في التكسير عدة أمثلة،

---

(11) الفصحى لغة القرآن ـ أنور الجندي ـ دار الكتاب اللبناني ـ 1982م ص16.

وكالفرق بين المذكر والمؤنث في الخطاب، وجملة الضمائر وما شاكل ذلك[12].

6 ـ بفضل القرآن الكريم بلغت العربية اتساعاً لا حد لها، وبفضل الإسلام حققت نمواً لم تعرفه لغة أخرى من لغات العالم. وهي لغة فكر حيث هي لغة القرآن الكريم.

7 ـ تتميز اللغة العربية بتنوع الأساليب والعبارات. فالمعنى الواحد يمكن أن يؤدى بتعبيرات مختلفة: كالحقيقة والمجاز والتصريح والكناية. وهي تحسب حساب الفكرة والخاطر والمثال.

8 ـ من خصائص العربية أن جميع مشتقاتها تقبل التصريف إلا فيما ندر، وهذا يجعلها طوع أهلها أكثر من غيرها وأوفى بحاجة المتكلمين، وليست اللغة العربية غنية بالمفردات فحسب ولكنها غنية أيضاً بالصيغ النحوية، وتهتم العربية بربط الجمل بعضها بعض.

ما ذكرته هنا من خصائص العربية هو قُلٌّ من كُثْر فلو تعرضت لما ذكره العلماء من هذه الخصائص لما اتسع لنا المقام، وقد أجمع علماء اللغة والنحو على أن العربية تنفرد بين لغات العالم بخصائص وميزات لا توجد في أي لغة أخرى، حتى المستشرقون واللغويون الغربيون اعترفوا بهذا الانفراد.

فالمنهج الذي يسلكه الفهري بات واضحاً عندنا الآن فهو يريد لغة عربية حديثة ونحواً جديداً تحت إطار المنهج الغربي الذي وضعه اللغويون والمستشرقون الغربيون، ويرفض ما يسمى بالنحو العربي القديم؛ لأن «اللسانيات الحديثة» في عصرنا الحاضر لا تتمشى مع التراث الماضي البعيد. هذا هو مفهوم تطور اللغة العربية ومواكبتها للثقافات الحديثة عند الفهري.

والذي أشرت إليه آنفاً في أول البحث بأن التطور اللغوي المزعوم عند هؤلاء اللسانيين لم يكن إيجابياً كما رأينا فهو يمثل قمة التطور السلبي. فإني

(12) أسرار البلاغة ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان 1978م ص26.

أقول: هذا هو الطمس الحقيقي للتراث، فعندما نعلق التطور اللغوي بالاهتمام باللهجات وهجر العربية الفصيحة هذا هو الهدف الذي يرمي إليه المستشرقون واللغويون الغربيون. ضرب العربية الفصحى والقضاء عليها والتمسك بأهداب اللهجات الإقليمية المختلفة، إن هذا الصنيع من الأمور المؤسفة حقاً، هكذا ينخدع أبناء العربية «لغة الضاد» بسهولة بما جاءت به ثقافات غربية دخلية لا علاقة لها بتراثنا لا من قريب ولا من بعيد، لا لشيء إلا لهدف السيطرة على هذا التراث الخالد وتوظيفه لخدمة المناهج والثقافات الغربية[13].

وتأكيداً لما ذهبت إليه نجد بعض اللسانيين المحدثين يكشفون اللثام عن حقيقة «اللسانيات الحديثة» بأنفسهم فقد شهد شاهد «من أهلها» يقول بعضهم: إن اللسانيات لم تنشأ في أحضان الثقافة العربية القديمة، بل وردت إليها من ثقافات أخرى غربية بالأساس. «لا يمكننا نحن العرب معرفة هذا العلم الجديد «أي اللسانيات» إلا من نافذة اللغات الأجنبية الإنجليزية أو الفرنسية، ذلك أنه للحق وللتاريخ وإنصافاً للعلم والعلماء لا يمكننا إلا أن نعترف بأن اللسانيات هي محض العقلية الغربية التي أنتجتها»[14] ولقد أعجبني ما أورده صاحب كتاب «اللسانيات العربية الحديثة» تحت مبحث: «محاولات سابقة في تصنيف الكتابة اللسانية العربية» حيث يقول: هناك فئة قدمت من العالم الغربي على العالم العربي وكيف ذلك؟ إن هؤلاء بعد حصولهم على شهادات في الخارج بلغة أجنبية خولت لهم تدريس هذه المادة باللغة العربية (...) بدأوا يحاولون إخضاع اللغة العربية لنظريات أساتذتهم الأجانب التي لا تصلح إلا لتطبق على اللغات السكسونية أو الجرمانية»[15]. إن النحو العربي نشأ خدمة للقرآن الكريم لفهمه وللوقوف على أسراره النورانية، وهو الوسيلة لفهم جميع العلوم العربية والإسلامية كما هو المرجع الرئيسي لصيانة اللسان من اللحن والتحريف، والإعراب كما نعلم هو من خصائص اللغة العربية، فكيف للنحو العربي أن

---

(13) اللسانيات واللغة العربية ـ د. عبد القادر الفهري ص56.

(14) المصدر السابق. ص32.

(15) اللسانيات العربية الحديثة ـ مصطفى غلفان ص88.

يلتقي مع النحو الغربي، ففي أي نقطة يلتقيان هل يلتقيان في هذا التراكم اللغوي والزخم اللساني الذي ينادي به أنصار «اللسانيات الحديثة» بدعوة أن التجديد في النحو واللغة أمر لا مفرَّ منه، لمواكبة اللغات الغربية التي تسير قدما للسمو والازدهار؟. . .

إنني بعد دراستي المتواضعة لكتب اللسانيات المعاصرة التي وقعت بين يدي، وبعد التأمل فيها ومذاكرتها، لم أجد فيها ما يفيد درس النحو العربي ـ وهذا كما يبدو لي.

ولكنني أقول: لعل هذه الدراسات يفيد منها الدرس اللغوي المتمثل في علم اللغة أوفقه اللغة، أما النحو فلا يمكن الزَّجُّ به في هذا الخضم اللغوي المزعوم.

والأمر الذي يلفت انتباه الجميع في هذه القضية العلمية الشائكة هو أن المهتمين باللسانيات المعاصرة الآن قد أخذوا ما جاء به اللغويون الغربيون قولاً مسلَّماً لا يناقش ولا يعارض، فهم القدوة في هذا العلم حتى في النحو. فنجدهم يستشهدون بآراء «شومسكي» و«سوسير» و«بلومفيلد» وغيرهم، وتركوا من يستحق الاستشهاد بآرائهم في النحو العربي، مثل: أبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، وسيبويه، والكسائي، والفرّاء. . . وغيرهم، الذين أسسوا علم النحو، ومن العجيب أيضاً أن نجد بعض المروّجين للتجديد في النحو يقولون دون أي غضاضة: إن نحو الخليل وسيبويه قد ولّى وانتهى بحجة أن العقل في القرون الأولى غيره الآن في العصر الحديث. أما النحو الصحيح الذي يجب أن يتبع هو ما نادى به «شومسكي» وغيره[16].

فأقول لهؤلاء: بأي نحو نفهم القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام العرب وشعرهم، هل بنحو سيبويه والخليل أو بنحو «شومسكي»؟. . .

وكما نعلم أن هذه الشطحات والنعرات ليست وليدة اليوم والليلة، وإنما تاريخها قديم جداً، وهي، بدون شك، طمس لتراثنا ولغتنا، ويمكن أن نقول إن

---

(16) المرجع السابق.

هذا الغزو الفكري الغربي المستورد يمثل حرباً صليبية حديثة للقضاء على اللغة الفصحى، ليتم القضاء على «الدين» والعقيدة» و«التراث».

إن مغالاة «اللسانيين» الذين تشبّعوا بالثقافات الغربية ينادون بدعوى التجديد والتطور للسان اللغوي متأثرين بما حدث للغات الغربية، فيذهب بعضهم إلى أن الأدوات الأساسية لتعلم العربية وتيسير استعمالها والتفقه فيها لم تحظ بالتجديد الذي حظيت به مثيلاتها من اللغات الأخرى، بل ما زال القاموس هو قاموس القرن الثاني الهجري (أو الرابع في أحسن الأحوال) وما زالت قواعد اللغة هي قواعد نحاة القرن الثاني[17].

رأينا كيف ذهب هذا «اللساني» إلى ضرورة التجديد لمجرد التجديد، فهو يريد حسب زعمه إلغاء القاموس العربي القديم؛ لأنه لا يتفق ووضع اللسانيات الحديثة القادمة إلينا من الغرب؛ لأن المثال المحتذى والنموذج المتبع هو ما قدم من الغرب ليس غير، ويرى أيضاً أن قواعد اللغة العربية يلزم تجديدها وتطورها، ويعجب من أن قواعد نحاة القرن الثاني تبقى إلى يومنا هذا، العالم الغربي غيّر قواعده القديمة وأبدل نحوه السابق الذي لا يتفق مع النحو المعاصر، فالذي يراه هو الاقتداء باللسانيين الغربيين فيما قاموا به؛ ليتم التطور اللغوي والتجديد للنحو العربي تحت إطار «اللسانيات الحديثة».

أقول: إن هذه الصيحة المدوّية هي ترديد واجترار لما نادى به لغويون غربيون جاؤوا بنظريات مستحدثة لتجديد النحو التقليدي عند الغرب، وأراد اللسانيون العرب الذين تعلموا في أحضان الثقافات الغربية أن يطبقوا ما قام به هؤلاء الغربيون على لغتنا العربية وتراثنا، وهذا أمر لا يمكن حصوله أبداً، وما هو إلا استلاب فكري حضاري الغرض منه القضاء على العربية وطمس التراث المجيد لهذه الأمة السامية. أمة العروبة والإسلام.

ومن «اللسانيين» العرب أصحاب دعوات التجديد للعربية في ظاهرة الأمر، الذين يخفون وراء ذلك النيل من العربية والقضاء على قواعد نحوها

---

(17) اللسانيات واللغة العربية ـ د. عبد القادر الفاسي الفهري ص6.

وإبدالها بلهجات عامية سهلة ميسرة «أنيس فريحة» الذي يقول بكل جرأة: إن العربية في وضع ازدواجي (مع اللهجات)، ولها قواعد معقدة، وخطها ليس فيه حركات، وهي لغة لا يمكن أن تكون لغة العلم والفنون، وإنه تلافياً لهذه المشاكل، يجب استبدال العربية الفصحى بلهجة عامية (بدون إعراب)، تكتب بحروف لاتينية(18).

هل هذه هي «اللسانيات الحديثة» التي يزعم أنصارها بأنها تُطوِّرُ اللغة العربية وتبعدها عن الجمود والتحجر، ألم يكن هذا الصنيع ستاراً لما يرمون إليه من القضاء على العربية الفصيحة، وعلى التراث القديم لفصل الماضي عن الحاضر بحجة أنهم يهدفون إلى التجديد والتطور اللغوي مواكبة للثقافات الغربية الحديثة؟ فأي تطور هذا وأي تجديد للغتنا إذا أبعدنا العربية الفصحى وجعلنا اللهجة العامية مكانها فبأي لهجة نتحدث ونكتب: هل بلهجة العراق، أو الشام، أو بلهجة أهل المغرب، أو بلهجة أهل الحجاز؟ ألم يكن هذا اضطراباً في المنهج اللغوي؟ حقاً إن هذا العبث الفكري لمن يزعمه هو قلب للمفاهيم اللغوية وطعن في العربية والتراث جميعاً.

ونحن لا نبعد كثيراً، إذا ما قلنا إن هذه الدعوة الباطلة لترسيخ أقدم اللهجات العامية وإحلالها محل العربية الفصحى، ما هي إلا هجمة شرسة من قبل المستعمرين ومؤيديهم الذين حاصروا العربية يجهضون نهضتها ـ ويقفون في طريقها في المشرق والمغرب، فكأنهم يرون في لغة الدين والتراث والتاريخ المشترك عامل توحيد لقمعهم والقضاء عليهم، فتراهم دوماً يعلنون الحرب على العربية الفصحى لتحقيق أهدافهم ومآربهم. فإذا ما أردنا أن نربط الأحداث ونقلب الأمور على جميع جوانبها في موضوع (اللسانيات الحديثة) لوجدنا أنها تدور حول الإطار العام للغزو الثقافي الذي يهدف إلى تقويض أركان العربية وقواعدها لتتأكد هيمنة الثقافة الغربية على مر العصور، ولتذوب الشخصية العربية الإسلامية في هذا الزخم الفكري الدخيل، واستطاع المروِّجون لهذا

(18) اللسانيات واللغة العربية ـ الفهري ص59.

الجديد المزعوم أن يوظفوه لخدمة النظام العالمي الجديد الذي اتفقوا على تسميته بـ(العولمة) وهي في الحقيقة سيطرة أمريكية أوروبية على العالم أجمع، وللأسف الشديد ما زال كثير من أنصار هذا الاتجاه من أبناء عروبتنا في سبات عميق.

وما ذهب إليه أصحاب هذه الدعوات الباطلة الزائفة من أن العربية تتصف بالقصور في المنهج، ولا يمكن أن تكون لغة العلم والفنون، ويجب استبدالها وإلغاؤها كُلياً، إنما هو أمر مرفوض ومردود؛ لأن اللغة العربية لا ينقصها خصائص اللغة العلمية ولا مقوماتها، والذين يوجهون النقد إلى العربية بوصفها عاجزة عن مجاراة التطورات العلمية الحديثة إنما يعبرون عن جهلهم بالعربية وعجزهم عن فهم قواعدها وأسرارها، ونحن نقول لهم إن اللغة العربية ـ نالت اعتراف العالم منذ 1973م، وأصبحت لغة رسمية مع اللغات الخمس الكبرى في مؤسسات هيئة الأمم المتحدة كلها 1982م، وللأسف الشديد نجد كثيراً من اللسانيين العرب يتنكرون للغتهم.

فالتشبث بالثقافات الغربية على حساب التراث العربي هو إذلال للغة العربية، بل هو إذلال للشخصية العربية، ومركَّب نقص يصب في هدم ـ المعنويات والطموح العربي. فنحن لا نعارض التجديد في اللغة والنحو ـ ولا نعارض المعاصرة، ولكن الاعتراض الشديد على إحلال الثقافات الغربية محل العربية كلغة لتعليم العلوم للهيمنة على العربية وتقويضها.

وإذا نحن تركنا لغتنا وسمحنا لأنفسنا الخضوع والخنوع لثقافة الآخرين الحاقدين ما الذي يبقى لنا؟ إنه لشيء مؤسف حقاً، فيجب علينا التصدي بكل قوة لمقاومة هذه الحملات الغازية، كما تصدى أولئك الأدباء والمثقفون المنصفون لدعوات سبيتا ووِيْلكوكْس ووِلْمون وفْولْريس وأعوانهم، الذين استهدفوا اغتيال الفصحى بالدعوة إلى العامية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن[19].

---

(19) اللغة العربية وتحديات القرن العشرين ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1996م ص10.

ونحن نُجل ونُكبر كلّ عالم غيور على لغته وتراثه من أبناء عروبتنا الأماجد، فمن هؤلاء: الأستاذ الدكتور عبد العزيز أحمد الرفاعي من الدولة السعودية الشقيقة، حيث يقول في بحثه الذي قدمه في دورة مجمع اللغة العربية في القاهرة في فبراير 1992م: «لم يبق لنا نحن العرب لكي نتماسك ولكي لا نضمحل إلا اللغة، فقد تكالب علينا الغزو الثقافي من كل جانب، يعمل دائماً ليل نهار لكي يقوّض ارتباطنا بلغتنا، لغة القرآن، ويحوّلها إلى أمشاج يسهُل ابتلاعها وتكييفها على النحو الذي يريد، وهو يدرك تماماً أنه إن قوّض اللغة قوّض الدعامة الأساسية في كياننا وسهُل عليه بعد ذلك أن يقوّض كل ـ الدعامات الأخرى لتنهار واحدة تلو الأخرى، وبذلك لن تقوم لنا قائمة ولا تجمعنا رابطة!»[20].

هذا هو الاتجاه السليم الذي ينادي به المنصفون من المثقّفين واللسانين العرب الذين يذودون عن العربية لحمايتها والحفاظ على مقوماتها وخصائصها الفريدة، والدفاع عن وحدة الأمة العربية، لتتصدى لتحديات القرن الحادي والعشرين وتأثيرها المحتمل على اللغة العربية.

(20) اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين ص98.



عاش يحيى بن زياد الفرّاء (ت207هـ) في أيام زهو الخلافة العباسية، فقد عاصر الرشيد والمأمون، وتتلمذ على كبار علماءِ عصره حتى صار واسعَ الثقافة، عاش في الكوفةِ وفي بغدادَ، وتنقل في غيرهما وكانت الكوفة تمثل أوج الثقافة وكانت بغداد مركز العلماء وعاصمة الدنيا، وكان الفراء يتنقل بين العلماء (كالنحلة الدائبة الكسوب، تتنقل من بستان إلى بستان ومن زهرة إلى زهرة، ترتشف من رحيق هذه وتلك، ثم تحيله شراباً له خصائصه التي تميزه عن كل ما سواه، كذلك كان يفعل الفرّاء)[1]، فتمتع بشخصية علمية دلت عليه آثاره، وفي

(1) أبو زكريا الفراء للدكتور أحمد مكي الأنصاري: 111.

مقدمتها كتابه (معاني القرآن)، حتى صار موضع ثناءِ العلماء، فأثنى عليه المتكلم ثمامة بن الأشرس (ت213هـ)[2].

نهل الفرّاء من منابع الثقافة، ولازم علماء عصره حتى أصبح عالماً ثقةً، قال الخطيب البغدادي (ت463هـ) عنه: (حدثنا هناد بن السري قال: كان الفراء يطوف معنا على الشيوخ فما رأيناه أثبت سوداءَ في بيضاءَ قط، ولكنه إذا مرَّ حديثٌ فيه شيء من تفسير، أو متعلق بشيءٍ من اللغة قال للشيخ: أعده عليَّ وظننا أنه كان يحفظ ما يحتاج إليه)[3] مما يدل على أنه تَنَقَّلَ بين شيوخٍ كثيرين وأخذ عنهم حتى صار إماماً ثقةً. وعلى قولٍ إنما سمي بالفرّاءِ لطول باعه في الكلام.

قال السيوطي (ت911هـ): قيل له الفراء لأنه كان يفري الكلام فرياً، وكان أعلم الكوفيين بالنحو بعد الكسائي)[4].

والفرّاءُ ثاني اثنين أسسا مدرسة الكوفة النحوية[5]، وهو الذي تكفّلَ بإتمام البناءِ بعد الكسائي (ت189هـ) وتعهد المدرسة بالنمو[6].

وقد أثنى عليه العلماء فقال عنه ثعلب (ت291هـ): لولا الفرّاءُ لما كانت اللغةُ لأنه حصنها وَضبطها، ولولا الفراءُ لسقطت العربية لأنها تتنازع ويدَّعيها كلُّ من أراد، ويتكلم الناسُ على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهبُ)[7].

وقال عنه هشام بن معاوية الضرير (ت209هـ): الفرّاءُ حملَ العربية على الألفاظ والمعاني فبرع واستحقَّ التقدمة[8].

وعني الفراء منذ نشأته بثقافة عصره وأكبَّ منذ طفولته على حلقاتِ الدرس

---

(2) معجم الأدباء لياقوت الحموي: 20/ 11.
وثمامة بن الأشرس من كبار المعتزلة ترجمته في البيان والتبيين للجاحظ: 1/ 11.

(3) تاريخ بغداد: 14/ 152.

(4) بغية الوعاة للسيوطي: 2/ 233.

(5) مدرسة الكوفة للدكتور مهدي المخزومي: 74.

(6) نفسه: 127 والقراءات القرآنية للدكتور حازم الحلي: 65.

(7) نزهة الألباء لابن الأنباري: 81.

(8) إنباه الرواة للقفطي: 4/ 3.

فأخذَ عن المحدثين والقُرّاء والفقهاء ورواة الأشعار والأخبار والأيام، فأكثر من حضور درس أبي جعفر الرواسي (ت187هـ) ولم يدم معه طويلاً لأنه لم يجد عنده ما كان يبحث عنه.

لقد خطا الفراء بالنحو خطوةً واسعة ظهرت آثارها في كتب من بعده حيث حملت تلك المؤلفات الكثير من آرائه وملاحظاته.

ومما يشهد له بالعلم والفضل وعلوٍّ كعبه في ذلك آثاره التي تركها، وقد زادت على الثلاثين أثراً وهي: (آلة الكتاب، وكتاب الأبنية، وكتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف، وكتاب الأيام والليالي والشهور، وكتاب البهي والبهاء، وكتاب التحويل، وكتاب التصريف، وكتاب الجمع والتثنية في القرآن، وكتاب الجمع واللغات، وكتاب الحدود، وكتاب حروف المعجم، وكتاب الفاخر، وكتاب فَعلَ وأفعلَ، وكتاب لغات القرآن، وكتاب ما تلحن فيه العامة، وكتاب المذكر والمؤنث، وكتاب مشكل اللغة الصغير، وكتاب مشكل اللغة الكبير، وكتاب مجاز القرآن، وكتاب مختصر في النحو، وكتاب الكبير في النحو، وكتاب المصادر في القرآن، وكتاب معاني القرآن، والمقصور والممدود، كتاب ملازم، وكتاب غريب الحديث، وكتاب الكافي في النحو، وكتاب النوادر، وكتاب الندبة، وكتاب الهاء، وكتاب الواو، وكتاب الوقف والابتداء، وكتاب يافع ويفعة[9].

وأخذ الفراءُ العلمَ عن كثير من علماءِ زمانه ومن بينهم: قيس بن الربيع (ت165هـ)، ومندل بن علي (ت167هـ) وهو من رجال الحديث في الكوفة[10]. وأبو الأحوص سلام بن سليم أو سليمان[11] (ت171هـ)، ويونس بن حبيب البصري (ت182هـ)، وأبو جعفر الرواسي (ت187هـ) وعلي بن حمزة الكسائي (ت189هـ)، وأبو بكر بن عياش (ت192هـ)،

---

(9) إنباه الرواة: 4/ 16 ـ 17 ومعاني القرآن للفراء ـ المقدمة: 11، وأبو زكريا الفراء: 169 و204 والأعلام للزركلي: 9/ 178 ودراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء: 80 ـ 101.

(10) ترجمته في الإعلام: 8/ 225.

(11) ترجمته في بغية الوعاة: 1/ 260.

وسفيان بن عيينة (ت198هـ)، وحازم بن الحسين البصري[12]، ومحمد بن حفص الحنفي[13]، وممن أخذ عنه الفراء أيضاً حبان ابن علي، والحسن بن عياش ومحمد بن الفضل المروزي، ومحمد بن مروان، وعلي بن غراب، ويحيى بن سلمة بن كُهيل، وإسماعيل بن جعفر المدني وشريك بن عبد اللّه ومحمد بن عبد العزيز التميمي، والفضل بن عياض، وأبو ليلى السجستاني[14]، وعبد اللّه بن المبارك و،القاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن مسعود، وكان الفراء كثير الرواية عنه[15].

وأخذ الفراء أيضاً عن أبي الجراح الفضيلي، وأبي زياد الكلابي[16]، وأبي ثروان العكيلي وغيرهم، وبسبب اتصال الفرّاءِ بهؤلاء العلماء وبغيرهم، وبسبب طبيعته المتحررة[17] تكونت شخصيتهُ العلمية، وكانت له شخصيته المستقلة الناضجة، فتمكن أن يكوِّن مع الكسائي منهج مدرسة مستقلة هي مدرسة الكوفة وتميَّز الفرّاءُ بالذاتِ عن كل أساتذته حتى فاقهم، وانتفع بعلمه خلق كثير.

ويعد منهج الفراء منهجاً لمدرسة الكوفة النحوية، إذ من خلاله تدرس آراء هذه المدرسة؛ لأن كتابه (معاني القرآن) يعد أقدم أثر من آثار مدرسة الكوفة يصل إلينا بعد كتاب (ما تلحن فيه العامة)[18] للكسائي (ت189هـ)، وهو كتاب مختصر.

ويمتاز كتاب معاني القرآن للفراء بسعته، وبدراسة القرآن الكريم دراسة شاملة من حيث التراكيب والإعراب والشرح المفصل، كما أَنَّه يشتمل على أَفانين أُخرى غير الجانب النحوي[19]، فهو دراسة لغوية للقرآن يعنى بما يُشكِلُ

(12) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: 14/ 152.
(13) غاية النهاية لابن الجزري: 2/ 371.
(14) أبو زكريا الفراء: 125.
(15) معجم الأدباء لياقوت الحموي: 17/ 7.
(16) المزهر للسيوطي: 2/ 410.
(17) أبو زكريا الفراء: 126.
(18) حققه الدكتور رمضان عبد التواب ونشرته مكتبة الخانجي ومكتبة الرفاعي عام 82.
(19) أبو زكريا الفراء: 76.

مِنهُ لغةً وإعراباً واحتجاجاً لقراءاته، وبالدراسة العامة لأسلوبه ومعانيه[20]، وَيَدُلُّكَ على اهتمام الفرّاء بقضايا اللغة وحاجة عصره إليها اهتمامه بشرح القضايا اللغوية، وتوسعه في بسطها أَحياناً، ويتحدث عن اللغة من نحوٍ وصرفٍ وبلاغة وإِعجازٍ ثم يتحدَّثُ عن الاستعمال الوارد في القرآن الكريم، ومما سمع من كلام العرب، جاعلاً القرآن المصدر الأول في اللغة.

ولمَّا انتفع أبو العباس ثعلب (ت291هـ) بمعاني القرآن وكتب الفراء الأخرى قال: (وكتبُ الفرّاءِ لا يوازى بها كتاب)[21].

وتتجلى عبقرية الفراء في آرائه الواضحة، ونهجه السمح البعيد عن التعقيد، والداعي إلى التيسير، فأخذت عنه كتب معاني القرآن، وكتب التفسير واللغة التي صنعها العلماء من بعده، فأنت تجد ذكر الفراء فيها يتردد بكثرة، ويرجع إليه المؤلفون. وهو في (معاني القرآن) قد تألق حيث (كانت قدرته على الاستنباط والتحليل والتركيب واستخراج القواعد والأقيسة، والاحتيال للآراءِ، وترتيب مقدماتها لا تقرن إليها قدرة أستاذه الكسائي (ت189هـ)، وقد تحول بها إلى تنظيم واسع لما تركه من أسس بانياً عليه من اجتهاده ما أعطى النحو الكوفي صورته النهائية؛ لأن عقله أدق وأخصب من عقل الكسائي)[22].

لقد تعهد الفرّاء إِكمال بناء مدرسة الكوفة بعد الكسائي واتقن البناء بما كان له من تفسير لبعض الظواهر اللغوية، وما جاء به من مصطلحات نحوية ضمنها كتابه (معاني القرآن) فأَحدث شيئاً جديداً وترك بصماته على علم النحو فكان هو والكسائي زعيمي مدرسة الكوفة النحوية، بل كان أثر الفراء أَوضحَ وأقوى.

فالرواسي لم يصل إِلينا من مؤلفاته شيءٌ، وأمَّا الكسائي فلم يصل إلينا من مؤلفاته سوى كتاب صغير هو (ما تلحن فيه العامة).

أما الفراء فقد وصل إلينا من مؤلفاته: الأيام والليالي، الشهور[23]،

---

(20) النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة: 1/ 179.

(21) طبقات النحويين للزبيدي: 146.

(22) المدارس النحوية للدكتور شوقي ضيف: 196.

(23) حققه ونشره الأستاذ إبراهيم الأبياري في القاهرة عام 1956م.

والمذكر والمؤنث[24]، والمقصور والممدود[25]، وكتاب معاني القرآن[26]، وهذه أكبر مجموعة من كتب نحاة الكوفة تصل إلينا، وأكبرها وأهمها كتاب (معاني القرآن). والكتاب موسوعة علمية في نحو القرآن وصرفه وتفسيره ومعانيه اللغوية وبلاغته وقراءاته وهو أهم مصدر يصل إلينا من آراء مدرسة الكوفة.

فكان اهتمامُهُ بالقواعد النحوية واضحاً يبسط القولَ فيها تبعاً للمنهج السمح وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر بعضاً من مسائله:

يرى الفراء (ت207هـ) أنَّ الهمزة وردت في القرآن الكريم للنداء فقال عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ﴾[27].

فقد قرأ بالتخفيف ﴿أَمَنْ هو قانتٌ﴾ يحيى بن وثّاب (ت103هـ) قارئ الكوفة، وحمزة بن حبيب الزيات (ت156هـ) أحد القراء السبعة، وهو من قراء الكوفة، أخذ القراءة عن جعفر بن محمد الصادق، وعنه أخذ الكسائي[28] (ت189هـ) وبها قرأ نافع بن عبد الرحمن بن أبي نُعيم المدني (ت169هـ) أحد القراء السبعة[29]. قال الفراء: فَسَّرُوها: يا مَن هو قانتٌ، وهو وجه حَسَن، والعرب تدعو بألف كما تدعو بيا فيقولون أزيدُ أقبل، ويا زيدُ أقبل[30].

واستشهد ببيتين من الشعر جاء النداء فيهما بالهمزة كما تقول في الكلام: «فلان لا يصلي ولا يصوم، فيا من يصلي ويصوم أبشر، فهذا هو معناه»[31]. وذهب غيره إلى أنها للاستفهام.

---

(24) حققه ونشره الدكتور رمضان عبد التواب في القاهرة عام 1975م.
(25) حققه الأستاذان عبد الإله نبهان ومحمد البقاعي، ونشراه في دمشق سنة 1986م.
(26) حققه ونشره أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، وجماعتهما في القاهرة في الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1955م 1972م.
(27) سورة الزمر، الآية: 9.
(28) غاية النهاية لابن الجزري: 1/ 261 و335.
(29) غاية النهاية: 2/ 330.
(30) معاني القرآن للفراء: 2/ 416 ـ 417.
(31) نفسُهُ.

ذهب الزمخشري (ت538هـ) إلى أنَّ الهمزةَ للاستفهام والمعنى عنده: أمَن هو قانتٌ أفضل ممن هو كافرٌ؟ وذلك على وجه الاستفهام(32).

ويأتي ابن هشام (ت761هـ) فيعلق على الرأيين بقوله: ويبعده ـ أي رأي الفراء ـ أنه ليس في التنزيل نداء بغير ياء ويقربه سلامته من دعوى المجاز إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته(33).

غير أن الأمر لا يحتاج إلى وجود آية أخرى فيها نداء بالهمزة حتى تكون هذه الآية جائزة النداء بالهمزة، على أن الأخذ بإعرابها على النداء يبعدنا عن دعوى المجاز في الاستفهام الذي أشار إليه الزمخشري.

قال الله تعالى: ﴿أَنْ أَدُّوٓاْ إِلَىَّ عِبَادَ ٱللَّهِ﴾(34) فأعرب سائر النحاة ﴿عِبَادَ ٱللَّهِ﴾ منادى منصوب على تقدير: يا عباد الله أَدُّوا إليَّ ما وجب عليكم(35)، وذهب الفراء إلى أنَّ الأَوْلى نصب (العباد) بـ(أدوا) ولا نداءَ في الآية الكريمة(36).

إن إعراب غير الفراء يلزم تقديرين:

أحدهما: تقدير حرف النداء.

وثانيها: تقدير المفعول به.

أما إعراب الفراء فلا يحتاج إلى تقدير، ثم إن الفعل (أدى) متعدٍ وذكر مفعولِه أولى من حذفه، لذلك فإن إعراب الفراء أولى من غيره.

قال الله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾(37).

قال الفرّاء: قرأ حمزة وحميد الأعرج: (أَلاَ يسجدوا) بالتخفيف على

---

(32) الكشاف للزمخشري: 3/ 44.
(33) مغني اللبيب لابن هشام: 1/ 18.
(34) الدخان، الآية: 18.
(35) التبيان للعكبري: 2/ 1146 وشرح التصريح للشيخ خالد الأزهري: 156.
(36) معاني القرآن للفراء: 4013.
(37) سورة النمل: ، الآية: 25.

معنى: ألا يا هؤلاءِ اسجدوا، فيضمر هؤلاءِ ويكتفي بقوله: يا، فالفراء يرى أنَّ (يا) حرف تنبيه والمنادي محذوف[38]، وحذف المنادى كثير في شعر العرب وكلامهم، من ذلك قول الأخطل:

ألا يا اسلمي يا هندُ هندَ بني بكرِ   وإن كان حيانا عدىً آخر الدهر[39]

وقول ذي الرمة:

ألا يا اسلمي يا دارَ ميَّ على البلى   ولا زالَ منهلاً بجرعائكِ القَطرُ[40]

وقول العجاج:

يا دارَ سلمى يا اسلمي ثم اسلمي[41]

ويرى أبو علي الفارسي أن (يا) إذا جاء بعدها فعل أو حرف فهي للتنبيه وليست للنداء[42]، وبهذا الرأي أخذ تلميذه أبو الفتح عثمان ابن جني (ت392هـ) فقرر أن (يا) تتجرد للتنبيه في مثل قوله تعالى: ﴿ألا يا اسجدوا﴾[43] ذكر ذلك ابن جني في الخصائص[44] وأشار إلى أن شيخه أبا علي الفارسي (ت377هـ) كرَّرَهُ في غير موضع[45].

وهذا الرأي أخذه أبو حيان النحوي الأندلسي (ت745هـ) فقال: هو الصحيح عندي[46].

قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾[47].

فقال الفراء: إنَّ كلمة (اللهمَّ) كانت كلمة (الله) ضم إليها أُمَّ تريد: يا الله

(38) معاني القرآن للفراء: 2/ 290.

(39) نفسه: 2/ 291.

(40) الخصائص: 2/ 278، وشرح ابن عقيل: 1/ 266.

(41) الخصائص: 2/ 196 و279.

(42) الإيضاح، العضدي: 136.

(43) النمل، الآية: 25.

(44) 2/ 196 و278 و279.

(45) الخصائص: 2/ 196.

(46) البحر المحيط: 2/ 516 و7/ 69.

(47) سورة آل عمران، الآية: 26.

أُمَّنا بخير، فاختلطت. فالرفعةُ التي في الهاءِ من همزة أمَّ لما تُركت انتقلت إلى ما قبلها[48].

بينما الميم عند نحاة البصرة عوضٌ عن (يا)[49] واحتجَّ البصريون على الفرّاء بأن تفسيره (اللهمَّ) بأنها: يا الله أُمَّنا بخير لا ينطبق على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[50].

قال أبو علي الفارسي (ت377هـ) فلو كان المراد: يا الله آمنا بخير لأقصي هذا الفعل عن جواب الشرط وكانت الميم سدت مَسَدّ الجواب كما تقول: يا ربنا قاتل فلاناً إن كان باغياً[51]:

فقد اختلف سياق الآية التي احتج بها أبو علي عن سياق الآية الأولى التي احتج بها الفراء، فيكون المعنى هنا: ياالله أُمنا بشرٍّ لأنّهم دعوا على أنفسهم بدلاً ممن قوله تعالى: ﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[52].

قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ﴾[53] فأعربَ سيبويه (ت180هـ) (قادرين) حالاً من الفاعل المقدر في الفعل المقدر، التقدير: بلى نجمعها قادرين. ونقل سيبويه (ت180هـ) ذلكَ عن يُونُس بن حبيب البصري[54] (ت182هـ).

وأعربها الفراء (ت207هـ) منصوبةً على الخروج من (نجمع)[55]، والخروج مصطلح كوفي يراد به وبالصرف والخلاف مخالفة الاسم أو الفعل لما

(48) معاني القرآن للفراء: 1/ 204.

(49) الأمالي الشجرية: 2/ 104 والإنصاف: 2/ 341، وشرح الرضي على الكافية: 2/ 384، وارتشاف الضرب لأبي حيان: 3/ 126 وشرح التصريح للشيخ خالد الأزهري: 170 وشرح الأشموني: 148.

(50) سورة الأنفال، الآية: 32.

(51) الإيضاح العضدي: 138.

(52) سورة الأنفال، الآية: 32.

(53) سورة القيامة، الآية: 3 ـ 4.

(54) الكتاب: 1/ 346 ومغني اللبيب: 2/ 792.

(55) معاني القرآن للفراء: 3/ 208.

قبله، وهنا يُفهم منه مخالفة (قادرين) في النصب المفعول (نجمع)، حيث لا يستقيم المعنى بعطف قادرين على عظامهِ، ولذا نصبت قادرين على المخالفة أو الخروج من المعنى الذي جاء في الآية بفعلها الأول (نجمع).

فقد وقع الفعل في أول الآية منفياً بلن (لن نجمع عظامه)[56] ثم جاء الجواب مثبتاً: (بلى قادرين)[57] وهذا لون من الخلاف يستوجب النصب[58].

وذهب الفراء إلى أن الأَفعال المضارعة الواقعة بعد فاء السببية أو واو المعية لا تنصب بأن مضمرة بعد الفاء أو بعد الواو كما يقول البصريون، ولا تنصب بالفاء ولا بالواو، وإنما تنصب على الخلاف، لأنها عطفت ما بعدها على غير شكله وذلك أنه لما قال: لا تظلمني فتندم دخل النهي على الظلم ولم يدخل على الندم، فحين عطف فعلاً على فعلٍ لا يشاكله في معناه ولا يدخل عليه حرف النهي كما دخل على الذي قبله استحقَّ النصب بالخلاف كما استحق ذلك الاسم المعطوف على ما لا يشاكله[59].

لقد استفاد الفراء النصب على الخلاف من الخليل (ت175هـ) مرجع المدرستين؛ مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، فقد نقل عن سيبويه (ت180هـ) أن نصب المستثنى إنما حصل لأنه مخرج مما أدخلتَ فيه غيرة[60].

فالخلاف مصطلح كوفي وهو عامل معنوي لم يقل به البصريون؛ لأن العوامل عند البصريين كلها معنوية، باستثناء عاملين معنويين هما: رفع المبتدأ بالابتداء، وهو عامل معنوي، ورفع الفعل المضارع بعامل معنوي هو تجرده من الناصب والجازم، أو مضارعته الاسم.

وإذا وقع الظرف خبراً للمبتدأ نحو: عليٌ أمامكَ وزيد خلفك فهو ينتصب عند نحاة الكوفة بالخلاف، وكذلك المفعول معه نحو استوى الماءُ والخشبةَ، ومثل ذلك الفعل المضارع المنصوب بعد واو المعية وفاءِ السببية.

---

(56) سورة القيامة، الآية: 3.

(57) سورة القيامة، الآية: 4.

(58) أبو زكريا الفراء: 454.

(59) شرح المفصل لابن يعيش: 7/ 21.

(60) الكتاب: 2/ 330.

فإن الفعلِ الثاني الواقع بعد الواو أو بعد الفاء مخالفٌ للفعل الأول، لأن الفعل الأولَ دلَّ على معنىً لا يدل عليه الفعل الثاني. ولم يرضَ البصريون بما ذهب إليه الكوفيون من جواز نصب الخبر إذا كان ظرفاً على الخلاف، وقالوا: إن الظرف منصوب بفعلٍ مقدرٍ، والمفعول بعد منصوب بالفعل الذي قبله بتوسط الواو، كما رفض البصريون نصب الفعل المضارع بعد فاء السببية وواو المعية على الخلاف، وقالوا: إنما نصب بأن مقدرة بعد الفاء أو الواو[61].

لقد كان الفراء في (معاني القرآن) يمثل النحو الكوفي فيما يُتعد من قواعد وما يستعمل من مصطلحات.

ولعل الوضوح واليسر الذي يلاحظ في منهج الفرّاء في معاني القرآن مرجعه إلى سلامة منهج البحث الكوفي الذي استند إلى الاهتمام بدراسة القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر، فقد هبط الكوفة ثلاث مائة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر[62]، فأرسل عمر بن الخطاب عبد الله بن مسعود إلى الكوفة معلماً ووزيراً، كما جاء في كتابه إلى أهلها فكان يعلم الناس قراءة القرآن، وتحلق حوله أصحاب وتلاميذ له يأخذون عنه القرآن، ويقرئون للناس، ويتلقون عنه العلمَ ويذيعونه فيهم[63]. كما أوفد أبو عبد الرحمن السلمي (ت74هـ) إلى الكوفة من قبل عثمان بن عفان مع المصحف العثماني، ومكث يعلم الناسَ قراءةَ القرآن من خلافة عثمان إلى أيام الحجاج.

تعددت القراءات في الكوفة[64]، ثم ظهر فيها عدد من القراء ومنهم عمر بن شرحبيل (ت60هـ)، وعلقمة بن قيس (ت62هـ)، والأسود بن يزيد النخعي (ت75هـ) وعمر بن يموت (ت75هـ)، وعبيد بن نضلة (ت حدود 75هـ)، وزر بن حبيش (ت82هـ)، والربيع بن خيثم (ت90هـ،) وسعيد بن جبير

(61) الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ـ المسألة 76 ـ 2/ 557.

(62) الطبقات الكبرى لابن سعد ـ دار صادر ـ: 6/ 9.

(63) حياة الشعر في الكوفة للدكتور يوسف خليف ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة ـ: 244.

(64) المصاحف لعبد اللّه بن أبي داود السجستاني تحقيق د.آرثر جفري ط1: 12، والكوفيون والقراءات للدكتور حازم الحلي ـ بغداد: 17.

(ت95هـ)، وإبراهيم ابن يزيد النخعي (ت96هـ)، والحارث بن قيس الجعفي (روى عن عبد اللّه بن معسود)، وأبو زرعة عمر بن جرير[65].

وممن قرأ على تلاميذ ابن مسعود يحيى بن وثاب (ت103هـ)، والأعمش بن سليمان بن مهران (ت148هـ) وغيرهما[66].

لقد أخذت الكوفة من القراء السهم الأوفر والحظ الأوفى، فمن القراء السبعة ثلاثة في الكوفة وهم:

عاصم بن أبي النجود بن بهدلة (ت127هـ)، تلميذ أبي عبد الرحمن السلمي (ت74هـ)، وحمزة بن حبيب الزيات (ت156هـ) الذي أخذ القراءة عن جعفر بن محمد الصادق (رضي الله عنه)، وعلي بن حمزة الكسائي (ت189) تلميذ حمزة الزيات، وفي الكوفة توفي أبو عمرو بن العلاء قارئ البصرة سنة 54هـ[67].

وحسب الكوفة فخراً أنَّ قراءة المصحف اليوم في المشرق العربي وفي أغلب العالم الإسلامي هي قراءة حفص (ت180هـ) عن عاصم (ت127هـ)، وإلى عاصم انتهت رئاسة الإقراء في الكوفة[68]، بعد أبي عبد الرحمن السلمي (ت74هـ) وكان عاصم قد جمع بين الإتقان والتحرير والتجويد، أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي (ت74هـ) عن الإمام علي[69] (رضي الله عنه).

لقد صارت الكوفة أكبر مدرسة لقراءة القرآن الكريم[70]، لأنها استقبلت من الصحابة من عرف بطول الباع في الفصاحة والبلاغة، وفي مقدمتهم الإمام علي (رضي الله عنه)، كما حلَّ بها عبد اللّه بن مسعود (ت32)، وحذيفة ابن اليمان (ت36هـ)، وعمار بن ياسر (ت37هـ)، وأبو موسى الأشعري

(65) الكوفيون والقراءات: 18.

(66) السبعة لابن مجاهد تحقيق د. شوقي ضيف: 9 ـ 10.

(67) إنباه الرواة للقفطي: 4/ 130.

(68) الكوفيون والقراءات: ـ 20.

(69) غاية النهاية: 1/ 347 ـ 348.

(70) دروس في المذاهب النحوية للدكتور عبده الراجحي ـ بيروت: 89.

(ت44هـ)، ثم استقطبت الكوفةُ في فترة وجود الإمام جعفر الصادق (رضي الله عنه) فيها أعلاماً من البصرة والحجاز للانتفاع بعلوم الإمام واستقى أئمة المذاهب الإسلامية الكثير من علومه.

يقول الوشاء: أدركت في هذا المسجد ـ يعني مسجد الكوفة ـ تسع مائة شيخ كلٌ منهم يقول: حدثني جعفر بن محمد[71].

وفي الكوفة نشأت مدرسة الرأي التي تزعمها أبو حنيفة، وفيها نشأت مدرسة بعض المذاهب الإسلامية الأخرى، وإن عدداً من شيوخ أحمد بن حنبل كانوا من الكوفة، وفيها نشأت مدرسة الحديث[72].

لقد حفظت الكوفة التراث العربي الإسلامي من علوم قرآن وفقه وحديث وعلوم لغوية ونحوية وأدب وشعر، وأَنجبت الكوفة عدداً كبيراً في الكتاب والشعراء والعلماء، فقد كان عبد الحميد الكاتب (ت132هـ) معلماً في الكوفة، ومنها الكسائي (ت189هـ)، معلم الرشيد والأمين والمأمون، وفيها ولد الفيلسوف الكندي (ت260هـ)، وحسبنا من شعرائها الكميت الأسدي (ت126هـ) وأبو العتاهية، وحماد عجرد وحماد الراوية، ومطيع بن إياس، والمتنبي[73].

في هذه البيئة العلمية الثقافية عاش الفراء (ت207هـ) فلا تعجب لسهولة منهجه ووضوحه.

يقول الدكتور مهدي المخزومي: (فأهل الكوفة أصحاب فقه وحديث وقراءة، وأهل البصرة أصحاب علوم وفلسفات، لأنهم أكثر اختلاطاً بالأجانب من أَهل الكوفة وأكثر حريةً في اعتناق المذاهب المختلفة، وأسرع للأخذ من الثقافات الأجنبية لتوافر مصادرها عندهم[74].

---

(71) الرجال للنجاشي ـ مطبعة مصطفوي: 31.

(72) الكوفيون والقراءات: 9.

(73) الكوفيون والقراءات: 10.

(74) مدرسة الكوفة: 66.

الموقف من القراءات

للفراء موقف من القراءات القرآنية يختلف عن موقف أصحابه الكوفين منها. وموقف الكوفيين مخالف لموقف البصريين، وكذلك خالف سيبويه في موقفه منها موقف أصحابه البصريين، وهذا أمر يدعو إلى التأمل.

لم يختلف النحاة واللغويون في قبول القرآن الكريم لأنه أَوثق نصٍ عربي، وأَرقى نصٍ، غير أنهم اختلفوا واشتجرت آراؤهم في القراءات القرآنية بين راغب فيها وراغب عنها[75].

على أن نقد النحاة للقراء إنما هو نقد للرواية، وليس نقداً للقراءة بعد صحة سندها، كأن تكون في القارئ غفلة أَو سهو[76].

والحقُّ يلزمنا أن نقول إن أَغلب الكوفيين وسيبويه أكثر احتراماً للقراء والقراءات من أَغلب البصريين والفراء.

موقف البصريين والكوفيين

لقد وقف البصريون من القراءات موقفهم من سائر النصوص اللغوية، فأخضعوها لأصولهم وأقيستهم، فما وافق منها أَقيستهم وأُصولها قبلوه، وما أباها رفضوا الاحتجاج به ووصفوه بالشذوذ[77].

أَما الكوفيون فقد قبلوها واحتجوا بها وعقدوا على ما جاءَ فيها كثيراً من أُصولهم وأحكامهم[78]؛ لأن المنهج الكوفي مبنيٌ على منهج القُرّاءِ الذي لا يقوم على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل[79].

فقد قرأ حمزة الزيات (ت156هـ) أحد القراء السبعة واتقوا الله الذي

(75) القراءات القرآنية: 40.

(76) نفسه: 41.

(77) مدرسة الكوفة: 337.

(78) نفسه: 414.

(79) النشر في القراءات العشر: 1/10.

تساءلون به والأرحام[80] بجر الأرحام[81] فهي إذاً قراءة سبعية، وقَبِلَ حمزة الزَّيَّات (ت156هـ)، قرأ بها عبدُ اللّه بنُ مسعود (ت32هـ)، وعبد اللّه بن عباس (ت68هـ) وإبراهيم النخعي (ت96هـ)، ويحيى بن وثاب (ت103هـ)، والحسن البصري (ت110هـ)، وطلحة ابن مصرف (ت112هـ)، وقتادة (ت117هـ)، والأعمش (ت148)[82].

فردَّ البصريون هذه القراءة لأنها تتعارض مع القاعدة البصرية التي لا تجيز العطف على الضمير المجرور من غير إِعادة الجار[83].

قال المبرد (ت285هـ)، هذا مما لا يجوز عندنا[84] ولا تحل القراءة بها[85].

أمّا أبو الفتح عثمان بن جِنّي (ت392هـ) فقد قبل هذه القراءة وردَّ المبرّد (ت285هـ) بقوله: ليست هذه القراءَة عندنا من الإبعاد والفحش والشناعة على ما رآه فيها وذهب إليه أبو العباس، بل الأمر فيها دون ذلك وأقربُ وأخفُّ وألطف، وذلك أنَّ لحمزةَ أنْ يقول لأَبي العباس: كأني قلتُ: وبالأَرحامِ ثم حذفتُ الباءَ لتقدم ذكرها[86].

وقال الزجاج (ت311هـ): (القراءَةُ الجيدة نصب الأرحام) فأمّا الجرُّ في الأرحامِ فخطأٌ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار الشعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عَظيم[87].

---

(80) النساء، الآية: 1، والذي في المصحف (الأرحامَ) بالنصب وهي قراءة الآخرين.
(81) التيسير في القراءات السبع: 93.
(82) الإنصاف ـ المسألة ـ 65 ـ: 2/ 246، وشرح المفصل لابن يعيش 3/ 78، والبحر المحيط: 3/ 157، وإبراز المعاني: 284 والقراءات القرآنية: 43 ـ 44.
(83) الإنصاف ـ المسألة ـ 65 ـ: 2/ 246.
(84) الكامل للمبرد؛ 3/ 39.
(85) شرح المفصل لابن يعيش: 3/ 78.
(86) الخصائص: 1/ 285.
(87) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 2/ 2.

وقال أبو جعفر النحاس (ت338هـ): قال البصريون: هو لحنٌ لا تحل القراءة به[88]، ويعقب العلامة الرضي الإستراباذي (ت686هـ) بقوله: والظاهر أن حمزة الزيات جَوّز ذلك بناءً على مذهب الكوفيين لأنه كوفي، ولا نُسَلِّم تواتر القراءات السبع[89].

والعرب تستعمل ذلك، قال الشاعر وأنشده سيبويه:

فاليوم قَرَّبْتَ تهْجونا وتشتِمُنا ... فاذهبْ فما بكَ والأيامِ من عجبِ[90]

أما الكوفيون فقد قبلواهذه القراءة ورتبوا عليها وعلى غيرها جواز عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور من غير إعادة الجار[91].

أما سيبويه (ت180هـ) فقد وقف موقفاً معتدلاً من القراءات فلم يُخطئ قارئاً، وكان يحترم القراءات، وعنده أنَّ القراءَة لا تخالَف لأنها السنة[92].

وقد جرت عادة سيبويه على ذكر القاعدة التي يقرها فإن تعارضَتْ مع قراءة فلا يذكر تلك القراءة.

من ذلك منعه العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار، فقال: ومما يقبح أنْ يُشركه المظهر علامة المضمر المجرور، وذلك قولك مررت بك وزيد...، وهذا قول الخليل[93]، ولم يتعرض سيبويه لقراءة حمزة الزيات (ت156هـ).

أَما الفرّاء فهو في معاني القرآن يردُّ بعضَ القراءات ويرمي بعض القراء بالوهم.

---

(88) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس: 1/ 390.

(89) الكافية شرح الرضي: 1/ 320.

(90) الكتاب: 2/ 392، والكامل: 3/ 39، والإنصاف المسألة 65: 2/ 247، وشرح المفصل لأبي يعيش 3/ 78، والخزانة: 5/ 123.

(91) الإنصاف المسألة 65: 2/ 246.

(92) الكتاب: 1/ 148.

(93) الكتاب: 2/ 381 ـ 382.

لقد عودنا الفراء أن يقفَ من القراءات التي لا توافق مذهبه موقفاً سليماً لا يهاجم فيه[94]، ولكنه في بعض الأحيان يخرج عن طبيعته السمحة وعن منهج الكوفيين السليم إزاء القراءات[95] فعن قراءةِ حمزةَ الزيات المتقدمة يقول الفراء: هو كقولهم: بالله والرحم وفيه قبْحٌ لأنَّ العرب لا تردُّ مخفوضاً على مخفوضٍ وقد كُنِّيَ عنه[96]. وقد قال الشاعر في جوازه:

تُعَلَّقُ في مثلِ السواري سيوفنا   وما بينها والكعب غوطٌ نفانفُ[97]

وإِنما يجوز هذا في الشعر لضيقه[98].

وقال في موضع آخر: وما أقلَّ أن تَرُدَّ العرب مخفوضاً على مخفوضٍ وقد كُنّيَ عنه[99].

وطعن الفراء (ت207هـ) على قراءة ابن عامر (ت118هـ) فَعُدَّ بذلك فاتح باب القدح على ابن عامر الذي أخذ القراءة عن عثمان قبل ظهور اللحن[100].

قال الفراءُ: وليس قول من قال: ﴿مُخْلِفُ وعْدَه رُسُلِه﴾[101] ولا ﴿زُيِّنَ لكثيرٍ من المشركين قَتْلُ أوْلادَهم شركائِهِم﴾[102] بشيء[103].

ورمى الفرّاء بعض القراءِ السبعة بالوهم فردَّ قراءة حمزة الزيات

---

(94) أبو علي الفارسي: 263.

(95) أبو زكريا الفراء: 390.

(96) معاني القرآن: 1/ 252.

(97) البيت لمسكين الدارمي. ينظر في معاني القرآن: 1/ 252.

(98) نفسه والصفحة نفسها.

(99) نفسه: 2/ 86،

(100) البحر المحيط: 4/ 299.

(101) سورة إبراهيم، الآية: 47، قرأ الجمهور بإضافة مخلف إلى وعده ونصب رسله... وقرأت فرقة مخلفُ وعدَه رسلِهِ بنصب وعده وإضافة مخلف إلى رسله، والفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول. والبحر المحيط: 5/ 438 ـ 439.

(102) سورة الأنعام، الآية: 137. وهذه قراءة ابن عامر. التيسير: 107.

(103) معاني القرآن: 2/ 81.

(ت156هـ) عندما قال: وقد خفض الياءَ من قولِهِ: «بمصرخيِّ»[104] الأعمش (ت148هـ)، ويحيى بن وثاب (ت103هـ) جميعاً، حدثني القاسم بن معن (ت175هـ) عن الأعمش (ت148هـ).

عن يحيى أنّه خفض الياء.. قال الفراء ولعلها من وهم القُرّاء طبقة يحيى فإنَّهُ قَلَّ مَن سَلِمَ من الوهم[105].

خَطَّأ الفراءُ قراءةً روي أن النبي ﷺ قرأ بها ففي معاني القرآن: حدثنا أبو العباس قال: حدثنا محمد قال: حدثنا الفراء قال: وحدثني معاذ بن مسلم بن أبي سارة (ت187هـ) قال: كان جارك زهير الفرقبي يقرأ: (متكئين على رفارف خضرٍ وعباقري حسان)[106].

قال: الرفارف قد يكون صواباً، وأما العباقري فلا؛ لأن ألف الجماع لا يكون بعدها أَربعة أَحرف ولا ثلاثة صحاح[107].

وقال ابن جني (ت392هـ) هذه قراءة النبي ﷺ وعثمان ونصر بن علي والجحدري (ت128هـ)، وأبي الجلد، ومالك بن دينار (ت127هـ) وأبي طعمة، وابن محيصن (ت123هـ) وزهير الفرقبي[108].

وسواء أكان الذي لا يرى قراءة (عباقري) صواباً معاذ بن مسلم الهراء (ت187هـ)، أم كان الفراء، فإن الفراء مسؤول مسؤولية مباشرة عن ردِّ القراء أو مسؤولية تضامنية مع معاذ بن مسلم الهراء، لأنه نقل رأيه ولم يرده ولم يعلق، عليه، مما يدل على قبول قوله[109]. وله في القراءات أقوال أخرى[110].

---

(104) سورة إبراهيم، الآية: 22، من قوله تعالى: ﴿مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ﴾، وقرأ بكسر الياء حمزة الزيات والأعمش ويحيى بن وثّاب.

التيسير: 134، والبحر المحيط: 5/ 219 والنشر: 2/ 198.

(105) معاني القرآن: 2/ 75.

(106) الرحمٰن.، الآية: 76، وقراءة الجماعة: (متكئين على رفرفٍ خضرٍ وعبقريٍّ).

(107) معاني القرآن: 3/ 120.

(108) المحتسب: 2/ 305.

(109) القراءات القرآنية: 70.

(110) نفسه: 65 ـ 70.

هذا هو موقف الفراء من القراءات وهو موقف تابع فيه البصريين في موقفهم المتشدِّد منها.

مع كل هذا يبقى كتاب معاني القرآن في نحوه وفي لغته يمثِّل مدرسة الكوفة النحوية؛ لأنه أَهمُّ مصدرٍ من مصادر النحو الكوفي بين أَيدينا، ويبقى منهجه المنهج السهل الواضح، وَتَرَكَ الفراءُ أَثَرهُ واضحاً في كتبِ النحوِ واللغة.

مصادر البحث

1 ـ القرآن الكريم

2 ـ إبراز المعاني من حرز الأماني لأبي شامة عبد الرحمٰن بن إسماعيل (ت665هـ) مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 1349هـ.

3 ـ أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة ـ للدكتور أحمد مكي الأنصاري ـ المجلس الأعلى للفنون والآداب ـ القاهرة ـ 1384هـ 1964م.

4 ـ أبو علي الفارسي للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1377هـ.

5 ـ ارتشاف الضَّرَب ـ لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيان الأندلسي (ت745هـ) تحقيق الدكتور مصطفى النحاس ط1 ـ بيروت.

6 ـ إِعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت338هـ) تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد ـ مطبعة العاني ـ بغداد ـ 1397هـ 1977م.

7 ـ الأعلام لخير الدين الزركلي ط3 ـ بيروت ـ 1968م.

8 ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة لجمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت646هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ 1950.

9 ـ الأمالي الشجريِّة لأبي السعادات هبة اللّه بن علي المعروف بابن الشَّجَري (ت542هـ) مطبعة حيدر آباد والدكن 1349هـ.

10 ـ الإِنصاف في مسائلِ الخلاف لأبي البركاتِ عبد الرحمن بن الأنباري (ت577هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط3 ـ مطبعة السعادة القاهرة ـ 1955.

11 ـ الأيام والليالي والشهور تأليف أبي زكريا الفراء (ت207هـ) تحقيق إبراهيم الأبياري ط2 ـ دار الكتاب المصري ـ القاهرة 1980م.

12 ـ الإيضاح العضدي تأليف أبي علي الفارسي (ت377هـ) تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود ـ مطبعة النشر والتأليف بمصر ـ القاهرة ـ 1389هـ 1969م.

13 ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة تأليف جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة عيسى البالي الحلبي ـ القاهرة ـ 1384هـ 1964م.

14 ـ البيان والتبيين تأليف عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ نشر مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ 1388 ـ 1968.

15 ـ تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ) مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ 1949هـ.

16 ـ التبيان في إِعراب القرآن لأبي البقاء عبد اللّه بن الحسين العكبري (ت516هـ) تحقيق علي محمد البجاوي مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 1976م.

17 ـ التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت444هـ) تحقيق أو توبر تزل إستنبول ـ مطبعة الدولة ـ 1930م.

18 ـ حياة الشعر في الكوفة إلى نهايةِ القرنِ الثاني الهجري تأليف يوسف خليف ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة ـ 1388هـ 1968م.

19 ـ خزانة الأدب تأليف عبد القادر البغدادي (ت1093هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون طبع دار الكاتب العربي ـ القاهرة 1967م ـ 1986م.

20 ـ الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ) تحقيق: محمد علي النّجار ـ دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ 1952م ـ 1956م.

21 ـ دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء تأليف: المختار أحمد ديرة ـ دار قتيبة ـ ط1 ـ بيروت ـ 1411هـ ـ 1991م.

22 ـ دراسة في المذاهب النحويّة تأليف الدكتور عبدة الراجحي ـ دار النهضة العربيّة ـ بيروت ـ 1988م.

23 ـ الرجال تأليف: أحمد بن علي النجاشي (ت450هـ) مطبعة مصطفوي ـ بمبي ـ 1317هـ.

24 ـ السبعة ـ تأليف أحمد بن موسى بن مجاهد (ت324هـ) تحقيق الدكتور شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ 1972م.

25 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك تأليف علي بن محمد الأشموني (ت929هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد االحميد ـ طبع مكتبة النهضة المصرية ـ 1955م.

26 ـ شرح التصريح تأليف الشيخ خالد الأزهري (ت905هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ب.ت.

27 ـ شرح المفصل تأليف يعيش بن علي بن يعيش (ت643هـ) إدارة الطباعة بالمنيرية ـ القاهرة ـ ب.ت.

28 ـ الطبقات الكبرى لابن سعد تأليف أبي عبد اللّه محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ) طبعة ـ دار صادر ـ 1982م.

29 ـ طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (ت379هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط2 ـ دار المعارف بمصر ـ 1973م.

30 ـ غاية النهاية في طبقات القرّاء تأليف محمد بن محمد بن الجزري (ت833هـ) تحقيق براجشترا سر ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة 1351هـ 1932م.

31 ـ القراءات القرآنية بين المستشرقين والنحاة تأليف الدكتور حازم سليمان الحِلّي ـ مطبعة القضاء ـ النجف ـ 1407هـ ـ 1987م.

32 ـ الكافية شرح الرضي ـ تأليف رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (ت686هـ) مصور بالأوفست على طبعة شركة الصحافة العثمانية ـ 1310هـ.

33 ـ الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت285هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة نهضة مصر. ب.ت.

34 ـ كتاب سيبويه تأليف أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه (ت180هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون دار العلم ودار الكتاب العربي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ـ 1966م ـ 1977م.

35 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لمحمود بن عمر جار الله الزمخشري (ت538هـ) مطبعة مصطفى محمد ـ القاهرة ـ 1354هـ.

36 ـ الكوفيون والقراءات تأليف الدكتور حازم سليمان الحلي ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ط1 ـ 1409هـ ـ 1989م.

37 ـ ما تلحن فيه العامة تأليف علي بن حمزة الكسائي (ت189هـ) تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب طبعة مكتبة الخانجي بمصر، والرفاعي بالرياض ـ 1982م.

38 ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها تأليف أبي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ) تحقيق علي النجدي ناصف وصاحبيه ـ القاهرة ـ 1386هـ 1389هـ.

39 ـ المدارس النحوية تأليف الدكتور شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر 1968م.

40 ـ مدرسة الكوفة النحوية للدكتور مهدي المخزومي ط1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1958م.

41 ـ المزهر في علوم اللغة ـ تأليف عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وصاحبيه ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ب.ت.

42 ـ المصاحف لعبد اللّه أبي بكر بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت316هـ) تحقيق الدكتور آرثر جفري ط1 المطبعة الرحمانية ـ القاهرة ـ 1355هـ 1936م.

43 ـ معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت207هـ) تحقيق أحمد يوسف نجاتي وجماعته ـ القاهرة ـ 1955م ـ 1973م.

44 ـ معاني القرآن وإِعرابه لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزَّجاج (ت311هـ) تحقيق الدكتور عبده شلبي ـ منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ب.ت.

45 ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت626هـ) طبعة دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 1936م.

46 ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب ـ القاهرة ـ 1978م.

47 ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب تأليف أبي محمد عبد اللّه بن يوسف بن

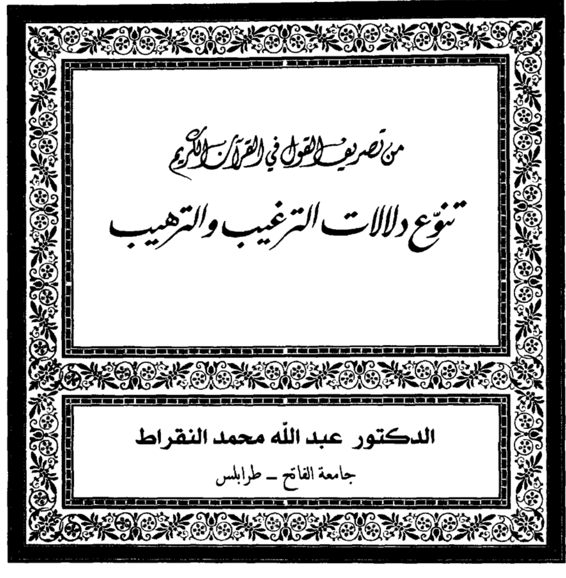
أحمد بن عبد اللّه بن هشام الأنصاري (ت761هـ) تحقيق الدكتور مازن المبارك وغيره ط3 ـ دار الفكر ـ بيروت ـ 1983م.

48 ـ المقصور والممدود لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت207هـ) تحقيق عبد الإله نبهان، ومحمد البقاعي، دار قتيبة ـ دمشق 1986م.

49 ـ النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد اللّه رفيدة طبعة المنشأة العامة للنشر والتوزيع ـ طرابلس ـ 1984م.

5 ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء تأليف أبي البركات عبد الرحمن بن الأنباري (ت577هـ) تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي ط2 نشر مكتبة الأندلس ـ بغداد ـ 1970م.

51 ـ النشر في القراءات العشر تأليف محمد بن محمد بن الجزري (ت833هـ) نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ مصور عن الطبعة التي راجعها علي محمد الضباع ـ القاهرة ـ ب.ت.



الدكتور عبد الله محمد النقراط
جامعة الفاتح ـ طرابلس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد، فقد اخترت الكتابة في موضوع: تنوع دلالات الترغيب والترهيب في القرآن الكريم؛ لما لهذا الموضوع من أهمية عظيمة في مجال الدراسات القرآنية؛ ولتوضيح مصطلح التصريف القرآني، الذي نص عليه الله ـ سبحانه وتعالى ـ في كتابه العزيز، في غير ما أية فيه، إذ قال الله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[1] وقال الله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[2] إلى غيرهما من الآيات الدالة على التصريف القرآني.

(1) (2) سورة الأنعام، الآية: 46، 65.

وقد تبيّن لي أن هذا الموضوع جدير بالدراسة حقاً، وبخاصة أنني لم أجد من خص هذا الموضوع بالدراسة التي تبرز خصائصه المعنوية والأسلوبية، بل اتجهت دراستهم نحو توجيه هذه الآيات بالتكرار، ولم يتنبهوا إلى المصطلح الصحيح الذي كان عليهم أن يوجهوا الآيات خلاله.

إن هذا البحث يتناول جانباً مهماً من جوانب الدراسات القرآنية والبلاغية، ألا وهو تنويع الدلالات والأساليب الدالة على الترغيب والترهيب في القرآن الكريم.

إن هذا التنوع لم يقف عنده أحد ـ حسب علمنا ـ عدا ما أشار إليه بعض المفسرين، عند تفسيرهم الآيات التي يرون أن فيها ترغيباً وترهيباً، ولم يشيروا إلى هذا التنوع البياني ومقاصده في القرآن الكريم، وحيث إن المقام لا يتسع لدراستها جميعاً، فإنا سنقتصر في هذا البحث على تنوع الدلالات، وسنفرد ـ إن شاء الله تعالى ـ المقاصد والأساليب ببحث خاص.

وقد أشار إلى هذه الدلالات وتنوعها صاحب «مناهل العرفان» فقال: «ولسنا بحاجة أن نلتمس شواهد الترغيب والترهيب من الكتاب والسنة، فمددها فياض بأوفى ما عرف العلم من ضروب الترغيب والترهيب، وفنون الوعد والوعيد، وأساليب التبشير والإنذار على وجوه مختلفة، واعتبارات متنوعة، في العقائد والعبادات والمعاملات، والأخلاق على السواء»[3].

وقد استعمل القرآن الكريم الترغيب والترهيب لتأثيره في النفوس البشرية، وما يتركه هذا التأثر من ثبات الأوامر والنواهي ـ واستقرارها في الذهن، وانتقاشها في صحيفة الفكر، ثم اندفاع الإنسان من ورائها إلى العمل والاتباع[4].

ومن ثم فإن هذه الدراسة ستبين دلالات الترغيب والترهيب في القرآن الكريم وتنوعها.

---

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر، بيروت 1408هـ/ 1988. 1/ 308.

(4) نفسه ص 309.

إن المتتبع لهذه الدلالات في القرآن الكريم يجدها قد تنوعت تنوعاً بديعاً، إذ صرفها بطرائق شتى، وأساليب مختلفة، غاية في الإعجاز والبيان.

إن تنوع هذه الدلالات يرجع إلى تنوع المقاصد التي تحققها هذه الدلالات، وإلى مقتضيات الأحوال، وأسباب النزول.

وقد أشار الشاطبي إلى الطريقة التي سلكها القرآن الكريم في إيراد بعض هذه الدلالات، فقال: «إنه إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه، أو قرائنه، وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجية والتخويف»(5).

«وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال، فيرد التخويف، ويتسع مجاله لكنه لا يخلو من الترجية»(6).

وقد تنوعت هذه الدلالات في القرآن الكريم كثيراً ـ وبخاصة في السور المكية ـ لأن المرحلة المكية تتطلب مثل هذا الأسلوب ترغيباً وترهيباً، ترغيباً للمسلمين في اتباع الدين والعمل بما فيه، واجتناب نواهيه، وتسلية لهم، عما يصيبهم من الأذى، وترهيباً للكافرين على عدم اتباعهم الرسول محمد ﷺ لأن عدم اتباعه والإيمان بدعوته يعرض صاحبه لما تعرض له المكذبون الأولون.

وفي هذا الأسلوب كذلك تحذير لأهل الكتاب الموجودين في زمن النبي ﷺ من نزول العذاب بهم، كما نزل بأسلافهم(7).

وقد استعمل القرآن الكريم من تصريف بيانه، بعض الدلالات الدالة على الترغيب والترهيب، ونعني بذلك الوعد والوعيد، والبشارة والنذارة، وبعض

---

(5) الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، شرح عبد الله دراز، ضبط وترقيم محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د ت، 3/ 358.

(6) نفسه ص 360.

(7) البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط الثالثة 1400هـ/ 1980م 3/ 29.

الألفاظ التي لها دلالات تفيد الترغيب والترهيب، مثل لفظ (سوف) ولفظ (ويل) ولفظ (كلا).

وسأضرب بعض الأمثلة تميط اللثام عن هذه الدلالات من الجانب التطبيقي من أجل الوقوف على طريقة القرآن في تصريفها.

لقد تفنن القرآن الكريم وأبدع في تصريف هذه الدلالات؛ لتحقيق مقاصده المختلفة، ترغيباً وترهيباً، فهو ينوع هذه الدلالات تنويعاً بديعاً، فيستعمل كلا منها في موضعه. إذ نجده يستعمل الوعد والوعيد ويقرنهما معاً في سياق واحد مقابلاً بينهما، وأحياناً يأتي بأحدهما دون الآخر، حسب المقام ومقتضيات الأحوال، وتارة يأتي بالبشارة ويقرنها بالنذارة، وأحياناً يذكر البشارة في سياق خاص وتفهم النذارة ضمناً، وبالعكس، إلى غير ذلك من الدلالات التي صرف القرآن الكريم بيانها في الترغيب والترهيب، والتي سيأتي الحديث عنها في هذا البحث.

ونود فيما يلي أن نتوقف إزاء كل دلالة من هذا الدلالات كي نستلهم بعض ما تفيض به تجلياتها في البيان القرآني من قيم وأسرار بديعة.

أولاً ـ الوعد والوعيد:

استعمل القرآن الكريم الوعد والوعيد في مواضع مختلفة إذ يرد الأول دالاً على الترغيب والثاني على الترهيب.

والوعد يكون في الخير والشر، يقال وعدته بنفع وضر وعداً وموعداً وميعاداً، والوعيد في الشر خاصة[8].

والدليل على تصريف القرآن الكريم للوعد والوعيد قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[9].

---

(8) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د ت. ص 526 مادة: وعد.

(9) سورة طه، الآية: 113.

وقد أشار صاحب «محاسن التأويل» إلى أن تكرير الوعد يدل على الاهتمام بفعل الطاعات ترغيباً في ثوابها، وتكرير الوعيد يدل على الاهتمام بترك المخالفات ترهيباً من عقابها.

وتكرير القرآن بين الوعد والوعيد يدل على الاهتمام بوقوف العباد بين الخوف والرجاء. فلا يقنطوا من رحمة الله وأفضاله، ولا يغتروا بحلمه وإمهاله[10].

لست معه فيما يراه من تكرار الوعد والوعيد، وإنما هو التنويع البديع، والتصريف العجيب، الذي ستكشف عنه هذه الدراسة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وقرر صاحب «العقيدة والفكر الإسلامي» أن هذه الدلالة في حاجة ماسة إلى دراستها، مقسماً إياها إلى نوعين:

الأول: وعيد بالعقاب الدنيوي على غرار ما أصاب الأمم السابقة التي كذبت الرسل.

والثاني: العقاب الأخروي بالنار، وما فيها من آلام.

وآيات الوعد والوعيد كثيرة جداً في السور المكية، وقد استعمل الوعد كما استعمل الوعيد، فوعد الذين آمنوا وعلموا الصالحات بالسعادة الأخروية، وأنذر الذين كفروا بنار جهنم وعذابها، وهذه الآيات الخاصة بالوعد والوعيد كثيرة في القرآن[11].

ومن ثم فإن دراسة هذا المطلب ستكون مقسمة إلى قسمين، ففي القسم الأول نورد بعض الأمثلة الدالة على الوعد، وفي القسم الثاني: الأمثلة الدالة على الوعيد:

1 ـ دلالة الوعد:

نتأمل فيما يلي بعض الأمثلة الدالة على الوعد على سبيل المثال لا

---

(10) محاسن التأويل للقاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط الأولى 1376هـ 1957م، 1/ 257.

(11) العقيدة والفكر الإسلامي محمد هشام سلطان، دار الأمان الرباط، ط الأولى 1407هـ/ 1987م. ص40.

الحصر؛ لنتبين منها طريقة القرآن الكريم في تصريفها، وسنذكر الآيات المتشابهة إلى جانب بعضها لمناقشتها، وذلك لإثبات تصريفها، ونفي التكرار عنها.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[12].

وقال تعالى: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[13].

وردت كلمة الوعد في هاتين الآيتين دالة على المثوبة الحسنى، وهي الجنة، لا أحدهما فقط[14] ترغيباً فيما سبقها من أعمال تستحق الثواب.

وبتأمل هاتين الآيتين يتبين لنا أنه لا تكرار فيهما، كما قد يتوهمه بعض من لم يمعن النظر فيهما، وذلك لاختلاف السياق الواردة فيه كل منهما، ولاختلاف أسباب نزولهما، وسوابقهما ولواحقهما؛ ذلك أن هذه الكلمة الدالة على الخيرية في الآية الأولى قد وردت في سياق بيان تفاوت طبقات المؤمنين، بحسب تفاوت درجات مساعيهم في الجهاد بعدما مر من الأمر به، وتحريض المؤمنين عليه ليأنف القاعد عنه، ويرتفع بنفسه عن انحطاط رتبته فيهتز له رغبة في ارتفاع طبقته، والمراد بهم الذين أذن لهم في القعود عن الجهاد اكتفاء بغيرهم.

قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ هم القاعدون عن بدر والخارجون إليها، وهو الظاهر الموافق لتاريخ النزول، لا ما روي عن مقاتل من أنهم الخارجون إلى تبوك، فإنه مما لا يوافقه التاريخ ولا يساعده الحال، إذ لم يكن للمتخلفين يومئذ هذه الرخصة[15] فقال الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ﴾[16].

وأما دلالة الوعد في الآية الثانية فقد وردت في سياق بيان تفاوت درجات المنفقين حسب تفاوت أحوالهم في الإنفاق بعد بيان أن لهم أجراً كبيراً على

---

(12) سورة النساء، الآية: 95.

(13) سورة الحديد، الآية: 10.

(14) إرشاد العقل السليم لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الرابعة 1414هـ/ 1994م. 2/ 221.

(15) نفسه 2/ 220.

(16) سورة النساء، الآية: 95.

الإطلاق، حثاً لهم على تحري الأفضل، وعطف القتال على الإنفاق للإيذان بأنه من أهم مواد الإنفاق مع كونه في نفسه من أفضل العبادات، وأنه لا يخلو من الإنفاق أصلاً[17]. فقال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْ﴾[18].

يتضح لنا أن هاتين الآيتين وإن اتفقتا في نوع الجزاء فقد اختلفتا في تفاوت طبقات المؤمنين بحسب تفاوت درجاتهم، واختلاف نوع العمل المستحق عليه الجزاء، الأمر الذي ينفي صفة التكرار عنهما، ويطبعهما بطابع التنويع.

واستعمل القرآن الكريم كلمة الوعد في سورتي المائدة والفتح في سياقين متباينين يتعلق الأول ببيان جزاء المتبعين لأوامر الله ـ تعالى ـ والمجتنبين لنواهيه، فقال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[19].

وأما الثاني فيتعلق بالتمثيل الجاري في ذكر الزرع، فقال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[20].

فالآية الأولى وعد للمؤمنين بستر الذنوب عليهم وبالجنة فهي الأجر العظيم، ثم عقب ـ تعالى ـ بذكر حال الكفار ليبين الفرق[21] فقال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾[22].

لما ذكر ـ تعالى ـ أوامر ونواهٍ، ذكر وعد من اتبع أوامره واجتنب نواهيه، و(وعد) تتعدى لاثنين، والثاني محذوف تقديره الجنة، وصرح بها في غير هذا

(17) إرشاد العقل السليم 8/ 206.

(18) سورة الحديد، الآية: 10.

(19) سورة المائدة، الآية: 9.

(20) سورة الفتح، الآية: 29.

(21) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1413هـ/ 1993م، 2/ 166.

(22) سورة المائدة، الآية: 15.

الموضع، والجملة في قوله: ﴿لهم مغفرة﴾ مفسرة لذلك المحذوف تفسير السبب للمسبب؛ لأن الجنة مترتبة على الغفران، وحصول الأجر[23].

وجعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ بياناً للوعد بعد تمام الكلام قبله، كأنه قال: قدم لهم وعداً فقيل أي شيء وعده لهم؟ فقيل: لهم مغفرة وأجر عظيم، أو يكون على إرادة القول بمعنى وعدهم، وقال لهم مغفرة، أو على إجراء وعد مجرى قال: لأنه ضرب من القول، أو بجعل وعداً واقعاً على الجملة التي هي لهم مغفرة كما وقع[24].

ويورد ابن الزبير فرقاً آخر بين الآيتين، يرجع إلى الضمائر في السياق فقيل في سورة الفتح ﴿منهم﴾ ولم يقل في آية المائدة: ﴿منكم﴾ على مقتضى الخطاب، ولا منهم على الالتفات، ويرجّع سبب هذا التصريف إلى أن آية المائدة لما تقدمها خطاب المؤمنين في قضيتين الأولى منهما: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[25] والثانية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[26].

وقد وقع فيما بين هاتين الآيتين قوله: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ﴾[27]ولم يقع أثناء هذه الآية إشارة إلى غيرهم، ولا انجر معهم أحد ممن سواهم... ليكون أبلغ في استحقاقهم ذلك.

وأما آية الفتح فأعقب بها التمثيل في ذكر الزرع في قوله تعالى: ﴿يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾ مع أن العلية الموصوفين بقوله: ﴿أَشِدَّآءُ﴾ إلى ما وصفوا به، وعرف أنه مثلهم في التوراة، وأن مثلهم في الإنجيل قد كان كذا، فمع ما وصفوا به قد عاصرهم وكان في أيامهم من عُلِمَ نِفاقة ممن كان يتظاهر بالإيمان ويُسِرُّ الكفر،

---

(23) البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 3/ 14هـ/ 1993م 3/ 455.

(24) الكشاف للزمخشري، دار المعرفة بيروت، د ت، 1/ 598ـ 599.

(25) سورة المائدة، الآية: 6.

(26) سورة المائدة، الآية: 8.

(27) سورة المائدة، الآية: 7.

وقد صاروا معهم بظاهر أمرهم منهم، وأعلم بذلك قوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ﴾[28].

وعرَّف ـ سبحانه ـ بأحوالهم وحذر نبيه والمؤمنين منهم، وقد شمل الكل عموم قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ يظاهر الإيمان إذ كانوا يتظاهرون بما وصف به المؤمنون، فجيء هنا بالوعد مخرجاً منه من كان يتظاهر بالإيمان، ويلزق بالمؤمنين وليس منهم، فجيء بقوله: ﴿مِنْهُم﴾ ليحرز هذا المعنى الجليل، (فمِنْ) دالة على التبعيض.

أما آية المائدة فلا يتناول ما قبلها مما ذكر من الآيات غير المخلص في إيمانه لخصوص خطابهم بما لا يتناول غيرهم[29].

يتضح من تباين السياق، وورود الضمير منهم في الفتح، وتركه من المائدة لخصوص الخطاب أنه لا تكرار في هاتين الآيتين، وإنما هو التنويع الذي يرجع إلى مقتضيات الأحوال، وإلى سوابق الآيات ولواحقها.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أن الإمام الغزالي نفى في كتابه «جواهر القرآن» نفياً قاطعاً وجود التكرار في القرآن الكريم فقال: «فلا تكرار في القرآن، إذ حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة. . .

والمقصود أنه لا مكرر في القرآن، فإن رأيت شيئاً مكرراً من حيث الظاهر فانظر في سوابقه ولواحقه، لينكشف لك مزيد الفائدة في إعادته»[30].

يتبين لنا من العرض السابق أن الوعد بالخير ورد في مواضع مختلفة، دالاً على معان مختلفة أيضاً، لا تكرار بين دلالاته المقترن بها، بل نجد تنويعاً بديعاً، ينبئ عن عظمة هذا الكتاب وسر إعجازه، الذي يرجع إلى اختلاف السياق الواردة فيه هذه الدلالة وما بينها من فروق دقيقة تظهر للمتأمل فيها.

---

(28) سورة التوبة، الآية: 56.

(29) ملاك التأويل لابن الزبير الغرناطي، تحقيق محمود كامل أحمد، دار النهضة العربية بيروت 1405هـ/ 1985م. 1/ 239ـ 241.

(30) جواهر القرآن لأبي حامد الغزالي، مكتبة الجندي بمصر، د ت ص 40 ـ 42.

2 ـ دلالة الوعيد:

استعمل القرآن الكريم الوعيد في آيات كثيرة دالاً كل مرة على معنى من معاني العقاب غير التي في غيره من الآيات الأخر.

وقد أشار صاحب «التسهيل لعلوم التنزيل» إلى الطريقة التي سلكها القرآن الكريم في تصريفه الوعيد، فقال: «وأما الوعيد فمنه تخويف بالعقاب في الدنيا، ومنه تخويف بالعقاب في الآخرة، وهو الأكثر كأوصاف جهنم وعذابها، وأوصاف القيامة وأهوالها.

وتأمل القرآن تجد الوعد مقروناً بالوعيد، قد ذكر أحدهما على أثر ذكر الآخر ليجمع بين الترغيب والترهيب؛ وليتبين أحدهما بالآخر، كما قيل: فبضدها تتبين الأشياء»(31).

ونظراً لكثرة الآيات التي تمثل هذه الدلالة فإننا سنكتفي بتقديم أمثلة منها، تثبت تصريفها، وتنفي صفة التكرار عنها، والتي ترجع إلى اختلاف السياق الواردة فيه، وإلى أسباب نزولها، وما بينهما من فروق.

فمن ذلك ما جاء من وعيد في سياق مجادلة هود ـ عليه السلام ـ لقومه، في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾(32) دالاً على التعجيز، وتصميمهم على التكذيب بدعوته ـ عليه السلام ـ ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾.

ولذلك جاء الإخبار بوقوع العذاب نتيجة إصرارهم على العناد والكفر وجدالهم نبيّهم فيما لاحق لهم فيه، فقال الله تعالى: ﴿قَالَ قَدۡ وَقَعَ عَلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ رِجۡسٌ وَغَضَبٌ﴾(33).

«وقد جعل الماضي موضع المستقبل لتحقق وقوعه»(34).

---

(31) التسهيل لعلوم التنزيل لأبي القاسم محمد بن جزي، الدار العربية للكتاب، د ت ص6.

(32) سورة الأعراف، الآية: 70.

(33) سورة الأعراف، الآية: 71.

(34) البحر المحيط 4/ 329.

وقد جاءت نظيرتها في سورة الأحقاف في سياق أمر النبي ﷺ أن يذكر لقومه هوداً عليه السلام وإنذاره قومه بالأحقاف، وقد خلت النذر من قبله، ومن بعده، وأمرهم بتوحيد الله وعبادته، وعدم الإشراك به، وتخويفهم من عذاب الله، فقال الله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَأْفِكَنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[35] دالاً أيضاً على الاستكبار والكفر والتعجيز.

وبتأمل الآيتين الكريمتين يتبين لنا أنه لا تكرار فيهما، وذلك لاختلاف السياق الواردة فيه كل منهما؛ ولاختلاف بعض الدلالات المعنوية، والمفردات اللفظية، التي نلحظها في الآية الأولى في التعبير بقوله: ﴿لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ﴾.

وأما في الآية الثانية فاكتفوا بقولهم: ﴿لتأفكنا عن آلهتنا﴾ إذ جاءت الآية الأولى على سبيل الإطناب، وأما الثانية فيلاحظ عليها الإيجاز، وزيادة المبنى ـ كما يقولون ـ تدل على زيادة المعنى[36].

وأما الملحظ الثاني فهو اختلاف اللواحق، للآيتين، إذ الأولى ألحقت بقوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾.

وأما الثانية فقد ألحقت بقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ﴾[37].

وخلاصة القول: إن هذه الفروق التي لاحظناها تكفل نفي التكرار عنهما.

وجاء الوعيد في سياق مجادلة صالح ـ عليه السلام ـ فقال الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[38] دالاً على العناد والاستكبار، وإصرارهم على الكفر، ويحمل في ضمنه التعجيز، يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾.

---

(35) سورة الأحقاف، الآية: 22.

(36) انظر القرآن العظيم هدايته وإعجازه محمد الصادق عرجون، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، ط الثانية 1410هـ/ 1989م، ص 177.

(37) سورة الأحقاف، الآية: 23.

(38) سورة الأعراف، الآية: 77.

وقد ورد في سورة هود في سياق مجادلة نوح ـ عليه السلام ـ لقومه فقال الله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[39] دالاً أيضاً على الكفر والتعجيز.

وتبعه بالوعيد فقال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾[40].

إن هذه الآيات وإن اتفقت في بعض معانيها وبعض مفرداتها، فقد اختلفت في بعضها الآخر، الأمر الذي يضفي عليها صفة التصريف وينفي عنها صفة التكرار؛ لأنها جاءت في كل مرة تابعة لسياقها ومحققة لمقاصدها.

يتضح مما سبق أن ما انفردت به كل آية مما لم يرد في غيرها، له دلالة خاصة تميزه عن المعاني الأُخَر.

وقد انتظمت هذه المعاني من خلال فروق يدل عليها السياق.

ومن ثم نستطيع القول: إنه لا يوجد تكرار في هذه الآيات، بل تصريف للبيان القرآني المعجز.

ثانياً ـ دلالة البشارة والنذارة:

استعمل القرآن الكريم دلالة البشارة والنذارة في مواضع متفرقة منه، بطرائق مختلفة، وأساليب شتى.

وقد استعمل البشارة في الترغيب لامتثال ما رغب فيه إن كان خيراً، ولاجتناب ما رهب عنه إن كان شراً، واستعملها أحياناً أخرى في الترهيب على طريق تبكيت المخالفين.

واستعمل النذارة في الترهيب، لاجتناب ما رهب عنه.

(39) سورة هود، الآية: 32.

(40) سورة هود، الآية: 33.

ومن ثم فإن الحديث عن هذه الدلالة سيكون مقسماً إلى فقرتين: فالأولى عن البشارة، والثانية عن النذارة.

1 ـ دلالة البشارة وتنوعها:

ونظراً لاستعمال هذه الدلالة في الخير والشر، فإننا سنقدم أمثلة للصنفين على سبيل المثال لا الحصر.

نبدأ بعرض أمثلة للآيات التي وردت فيها البشارة على أصلها، ونعني بذلك استعمالها في الخير والسرور، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[41].

وردت البشارة في هذه الآية للذين آمنوا وعملوا الصالحات، مؤكدة جزاءهم الذي أعده الله لهم نظير إيمانهم وعملهم الصالح، ليرغب فيهما وليرهب من ضدهما.

وقد أوضح الزمخشري طريقة القرآن في تصريف هذه الدلالة، فقال: «من عادته ـ عز وجل ـ في كتابه أن يذكر الترغيب مع الترهيب ويشفع البشارة بالإنذار، إرادة التنشيط لاكتساب ما يزلف، والتثبيط عن اقتراف ما يتلف.

فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب، قفَّاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة من فعل الطاعات وترك المعاصي، وحموها من الإحباط بالكفر والكبائر بالثواب»[42].

وتبعه أبو حيان فقال: «ومناسبة قوله: ﴿وبشر﴾ لما قبله ظاهرة، وذلك أنه لما ذكر ما تضمن ذكر الكفار وما تؤول إليه حالهم في الآخرة، وكان ذلك من أبلغ التخويف والإنذار، أعقب ما تضمن ذكر مقابليهم وأحوالهم، وما أعده الله لهم في الآخرة من النعيم السرمدي، وهكذا جرت العادة في القرآن غالباً متى

---

(41) سورة البقرة، الآية: 25.

(42) الكشاف 1/ 252.

جرى ذكر الكفار ومالَهُم، أعقب بالمؤمنين ومالَهُم، وبالعكس؛ لتكون الموعظة جامعة بين الوعيد والوعد، واللطف والعنف؛ لأن من الناس من لا يجذبه التخويف ويجذبه اللطف، ومنهم من هو بالعكس»[43].

ويلاحظ أن الآية الكريمة تقرن في حق المؤمنين بين الإيمان والعمل الصالح، فليس الإيمان بالقلب والإعلان باللسان مغنيين عن العمل الصالح، وهو الدليل الوحيد على الإيمان، إن الإيمان عمل القلب، ولا يعلم ما في القلوب إلا الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، وإن هذا الإيمان القلبي بحاجة إلى الدليل على صحته والشاهد على صدقه، ولا يكون ذلك إلا بعمل الجوارح الصالح.

إن العمل الصالح ينبغي أن يريد المرء به وجه الله ـ سبحانه وتعالى ـ وإلا كان رياء، والرياء نوع من الشرك الخفي.

والله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يقبل من الأعمال الصالحة إلا ما كان خالصاً لوجهه الكريم، فينبغي أن يريد المؤمن بأعماله الصالحة وجه ربه الأعلى[44].

وجاءت البشارة السارة دالة على الصبر عند المصيبة، في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾[45].

ووردت دالة على التقوى والإيمان بالبعث والجزاء، فقال الله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[46].

وجاءت دالة على جزاء الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله

---

(43) البحر المحيط 1/252 وانظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تأليف نظام الدين النيسابوري تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأولى 1381هـ/ 1962م، 1/ 209.

(44) تأملات في سورة البقرة حسن محمد باجودة، دار مصر للطباعة 1410هـ. 1/ 214 ـ 215.

(45) سورة البقرة، الآيتان: 155 و156.

(46) سورة البقرة، الآية: 223.

بأموالهم وأنفسهم، فقال الله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾(47).

وجاءت دالة على جزاء القتال في سبيل الله، فقال الله تعالى: ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾(48).

ذكر أبو السعود أن في قوله تعالى: ﴿فاستبشروا﴾ التفاتاً إلى الخطاب تشريفاً لهم على تشريف، وزيادة لسرورهم على سرور، والاستبشار إظهار السرور.

والسين فيه ليس للطلب كاستوقد وأوقد، والفاء لترتيب الاستبشار أو الأمر به على ما قبله، أي فإذا كان كذلك فسروا نهاية السرور، وافرحوا غاية الفرح بما فزتم به من الجنة.

وإنما قيل: ﴿ببيعكم﴾ مع أن الابتهاج به باعتبار أدائه إلى الجنة: لأن المراد ترغيبهم في الجهاد الذي عبر عنه بالبيع، وإنما لم يذكر العقد بعنوان الشراء؛ لأن ذلك من قبل الله ـ سبحانه ـ لا من قبلهم، والترغيب إنما يكون فيما يتم من قبلهم(49).

وأما استعمال هذه الدلالة في غير معناها الأصلي، ونعني بذلك استعمالها في الشر، فقد ورد في غير ما آية مراداً به التبكيت، فورد منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(50) وقوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾(51) وقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(52). وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(53).

---

(47) سورة التوبة، الآية: 21.

(48) سورة التوبة، الآية: 111.

(49) إرشاد العقل السليم 4/ 106.

(50) سورة آل عمران، الآية: 21.

(51) سورة النساء، الآية: 138.

(52) سورة التوبة، الآية: 3.

(53) سورة التوبة ، الآية: 34.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[54].

وقوله تعالى: ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[55].

وقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُكَذِّبُونَ ﴿22﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ﴿23﴾ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿24﴾﴾[56].

وردت هذه الدلالة المراد بها التبكيت في الآية الأولى دالة على الترهيب عن الكفر بآيات الله تعالى لمن كان في زمان النبي ﷺ، وهو يدل على أن المراد معاصروه لا آباؤهم، فيكون إطلاق قتل الأنبياء مجازاً؛ لأنهم لم يقتلوا أنبياء، لكنهم رضوا ذلك وراموه[57].

ولست مع أبي السعود فيما يراه من تكرار الفعل ﴿ويقتلون﴾ في هذه الآية؛ لأن القتل الذي ورد الترهيب عنه الأول: قتل الأنبياء، والثاني: قتل الذين يأمرون بالعدل، والذي أشار إليه أبو السعود بالتفاوت بين القتلين[58].

وقد وردت هذه الآية الثانية دالة على الترهيب عن النفاق، وبيان جزاء المنافقين، والخطاب للرسول ﷺ وجاء بلفظ (بشر) على سبيل التهكم بهم[59].

وجاءت في الآية الثالثة ترهب من الشرك، وترغب في التوبة، والالتفات في قوله تعالى: ﴿فَإِن تُبْتُمْ﴾ من الغيبة إلى الخطاب لزيادة التهديد والتشديد[60].

(54) سورة لقمان، الآية: 7.
(55) سورة الجاثية، الآية: 8.
(56) سورة الانشقاق، الآيات: 22 ـ 24.
(57) البحر المحيط 2/ 429 ـ 430.
(58) إرشاد العقل السليم 2/ 19.
(59) البحر المحيط 3/ 388 ـ 389.
(60) إرشاد العقل السليم 4/ 42.

وجاءت في الآية الرابعة دالة على الترهيب من أكل أموال الناس بالباطل والصد عن سبيل الله، وجمع الذهب والفضة دون أداء زكاتها.

وجاءت في الآية الخامسة دالة على الترهيب من التكبر عن آيات الله.

وجاءت في الآية السادسة أيضاً دالةً على الترهيب من التكبر عن آيات الله تعالى، بيد أن الذي يفرق بينها وبين الآية السابقة هو الاختلاف في بعض المفردات والدلالات المعنوية، واختلاف سوابق الآيات ولواحقها، الأمر الذي ينفي صفة التكرار عنهما، ويطبعهما بطابع التنويع.

والذي نلحظه في أن آية لقمان بدأت بالشرط متبوعاً بالفعل الدال على تجدد التلاوة واستمرارها، ثم أضيفت الآيات إلى ضمير العظمة.

ثم أخبر بتوليه مستكبراً، مشبِّهاً توليه واستكباره بعدم السماع.

وأما آية الجاثية، فبدأت بالفعل المضارع الدال على سماع الآيات وتجدده، متبوعاً بإضافة الآيات إلى اسم الجلالة ثم جاء بالفعل الدال على تجدد التلاوة عليه واستمرارها، ثم عطف عليه الفعل المضارع الدال على إصرار الاستكبار وتجدده، غير مفكر في هذه الآيات التي عجزوا عن الإتيان بمثلها في أسلوبها ونظمها، وفي تشريعها وأحكامها، وكل ما احتوته من الأوامر والنواهي، مشبهاً إصراره على الاستكبار بعدم السماع، وفي هذا التشبيه من اللوم والتوبيخ ما لا يخفى؛ لأن من يسمع هذه الآيات المعجزة لا بد أن يؤمن بها، وأما من يُصِرُّ على استكباره عنها فمثله مثل الذي لم يسمعها.

وجاءت الآية السابعة للدلالة على الترهيب من الكفر بالقرآن الكريم الناطق بما ذكر من أحوال القيامة وأهوالها مع تحقق موجبات تصديقه[61].

والذي نريد أن نشير إليه في هذا المقام أن هذه الدلالة الدالة على التبكيت وإن اتفقت في نوع الجزاء، وهو العذاب الأليم، فقد اختلفت هذه الدلالة في

(61) إرشاد العقل السليم 9/ 134.

سياقها الواردة فيه وانتظامها داخل السياق، وما حققته من مقاصد، هي مراد الله ـ سبحانه وتعالى ـ من تصريفها.

يتضح لنا من العرض السابق أن دلالة البشارة تتصرف في القرآن الكريم كثيراً دالة على الخير وهو السرور والابتهاج تارة، وتارة أخرى ترد لتبكيت الكافرين وترهيب غيرهم لئلا يسلكوا سبيلهم.

إن هذه الدلالة وغيرها تدل على التنويع البديع، الذى ينبئ عن روعة القرآن الكريم وسر إعجازه.

كما أن هذه الدلالة تحقق مقاصدها تبعاً لسياقها الواردة فيه، ولاختلاف أسباب نزول الآيات التي هي منها، ولاختلاف مفرداتها ومعانيها.

إن هذا التنويع العجيب هو ما نجده أيضاً في دلالة النذارة التي تقابلها على سبيل التضاد.

2 ـ دلالة النذارة وتنوعها:

يرد لفظ النذارة في القرآن الكريم كثيراً، محققاً مقاصد ترتبط بعلاقته في السياق.

والإنذار: إخبار فيه تخويف، وهو أكثر استعمالاته[62].

ومن ثم فإننا سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي تبين تصريف هذه الدلالة، وتنفي صفة التكرار عنها.

وقد ورد الإنذار دالاً على أن القرآن الكريم متضمن للوعيد، وفيه أيضاً دلالة على إثبات التوحيد، والنبوة والرسالة، فقال الله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّآ أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾[63].

(62) المفردات في غريب القرآن ص 487 والمصباح المنير للفيّومي، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية بيروت، ط الأولى 1417هـ/ 1996م ص 308 مادة: نذر.

(63) سورة الأنعام، الآية: 19.

وقريب منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾[64].

وقد ورد دالاً على إنذار أهل مكة، وإنما ذكر باسمها المنبئ عن كونها أعظم القرى شأناً وقبلة لأهلها قاطبة، إيذاناً بأن إنذار أهلها أصل مستتبع لإنذار أهل الأرض كافة[65].

فقال الله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[66].

ونظيره قوله تعالى: ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[67].

وهو من التنويع لا من التكرار، نلحظه في اختلاف سوابق الآيتين ولواحقهما.

وقد ورد دالاً على الغاية التي أنزل القرآن من أجلها فقال الله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[68].

وجاء دالاً على مهمة الرسول ﷺ فقال الله تعالى: ﴿إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[69].

وقد ورد دالاً على الترهيب من عبادة غير الله تعالى، فقال ـ عز وجل ـ: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾[70].

يتبين لنا مما سبق أن دلالة الإنذار تنوعت تنوعاً كبيراً محققة مقاصد متنوعة أيضاً، تبعاً لسياقها في الآية، وتتمثل في إثبات الإيمان والتحذير من الكفر وعواقبه، وذلك بالترغيب في الأول والترهيب من الثاني.

(64) سورة الأنبياء، الآية: 45.
(65) إرشاد العقل السليم 3/ 162.
(66) سورة الأنعام، الآية: 92.
(67) سورة الشورى، الآية: 7.
(68) سورة الأعراف، الآية: 2.
(69) سورة الأعراف، الآية: 188.
(70) سورة هود، الآية: 2.

ثالثاً ـ دلالة لفظ سوف وتنوعه:

استعمل القرآن الكريم لفظ (سوف) الدال على المستقبل[71] في الترغيب والترهيب، وهو الذي يفهم من سياقه في الآية واقترانه بنوع الجزاء، فإن كان حسناً فهو للترغيب في فعل الطاعات، وإن كان بعكس ذلك فهو للترهيب من فعل المنكرات واجتنابها.

ونظراً لكثرة ورود هذا اللفظ وتنوعه في القرآن الكريم، فإننا سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة الدالة على الترغيب والترهيب، مُقَسَّمةً إياها إلى قسمين؛ فالأول نجعله لورود هذا اللفظ في الترغيب، وأما الثاني فنخصصه لوروده في الترهيب.

1 ـ دلالة لفظ سوف على الترغيب:

أظهر الاستقراء الكامل للفظ سوف الدال على الترغيب والترهيب أن استعماله في الترهيب أكثر من استعماله في الترغيب، وقد بلغ استعماله في الترغيب في عشر آيات[72] نوردها على الترتيب:

إذ قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُقَـٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾[73].

وقال الله تعالى: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾[74].

وقال الله تعالى: ﴿وَسَوۡفَ يُؤۡتِ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾[75].

---

(71) سوف حرف يخصص أفعال المضارعة بالاستقبال ويجردها عن معنى الحال (المفردات ص 249 مادة سوف).

(72) انظر دراسات لأسلوب القرآن الكريم تأليف: محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث القاهرة 1392هـ/ 1972م، ق.١.ج 2/ 177 ـ 178.

(73) سورة النساء، الآية: 74.

(74) سورة النساء، الآية: 114.

(75) سورة النساء، الآية: 146.

وقال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[76].

وبتأمل هذه الآيات الكريمة نجد أن لفظ سوف جاء في كل مرة مرغباً في نوع من العمل، ومقروناً ببيان جزائه، كما هو واضح في سياق الآية الوارد فيها هذا اللفظ.

إن ورود هذا اللفظ في أكثر من آية لا يعني أنه مكرر، وذلك لاختلاف الأساليب والمعاني المنتظم معها هذا اللفظ، بل يعني التنويع البديع، والتصريف العجيب، الذي نلحظه في المعاني المختلفة المرغب فيها.

ففي الآية الأولى يرغب في القتال في سبيل الله، ويَعِد الممتثلين بالأجر العظيم، وذلك ما أشار إليه أبو حيان، إذ قال: «ثم وعد من قاتل في سبيل الله بالأجر العظيم»[77].

وأما في الآية الثانية فقد رغب في الصدقة والمعروف والإصلاح بين الناس، مقروناً ببيان الجزاء.

وأما في الآية الثالثة فقد جاء دالاً على الترغيب في التوبة، والإصلاح والاعتصام بالله تعالى والإخلاص لدين الله ـ عز وجل ـ.

وأما في الآية الرابعة فقد ورد دالاً على الترغيب في الإيمان بالله ورسله، وعدم التفريق بينهم.

ومن ثم نستطيع القول: إنه لا يوجد تكرار في هذه الدلالة، وإنما جاءت في كل مرة، مرغبة في عمل معين، ومبينة جزاءه، تبعاً لسياقها الواردة فيه، ولانتظامها داخل السياق.

2 ـ دلالة لفظ سوف على الترهيب:

استعمل القرآن الكريم لفظ سوف في الترهيب، وذلك بقصد اتباع الأوامر التي أمر بها الله ـ سبحانه وتعالى ـ واجتناب النواهي التي نهى عنها.

---

(76) سورة النساء، الآية: 152.

(77) البحر المحيط 3/ 307.

وقد وردت بطرائق شتى وانتظمت في أساليب مختلفة، محققة في كل مرة مقصداً من المقاصد المراد الترهيب منها.

إن دلالة لفظ سوف على الترهيب أكثر وروداً في القرآن الكريم ـ كما قلنا فيما سبق ـ.

وقد أظهر الاستقراء الكامل، أنها وردت في ثمان وعشرين موضعاً، نورد منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾[78] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا﴾[79] وقوله تعالى: ﴿وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[80] وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[81].

وقوله تعالى: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[82].

جاء تنوعُ لفظ سوف في هذه الآيات وفي غيرها دالاً على الترهيب الشديد، مقترناً بنوع الجزاء.

إن هذا اللفظ وإن ورد في مواضع متفرقة من القرآن الكريم، فقد جاء في كل مرة يرهِّب من مخالفة معينة، من مخالفات الشرع الحكيم، التي حرمها أو أمر باجتنابها والبعد عنها.

وإن ما يرد في هذه غير الذي يرد في تلك، وذلك تبعاً لموقع هذا اللفظ في السياق، ولمقتضيات الأحوال، وهو ما نلحظه فيما يدل عليه هذا اللفظ في الآيات السابقة.

إذ ورد في الآية الأولى دالاً على الترهيب من أكل الأموال بالباطل، وقتل النفس، مقترناً بنوع الجزاء.

---

(78) سورة النساء، الآية: 30.

(79) سورة النساء، الآية: 56.

(80) سورة المائدة، الآية: 14.

(81) سورة الأنعام، الآية: 6.

(82) سورة الأنعام، الآية: 67.

وأما في الآية الثانية فقد ورد دالاً على الترهيب الشديد من الكفر بآيات الله تعالى مقترناً بنوع الجزاء.

وأما في الآية الثالثة فقد ورد يرهِّب من قبائح النصارى وجناياتهم للبعد عن سلوك سبيلهم.

وهو وعيد شديد بالجزاء والعذاب، وسوف لتأكيد الوعيد، والالتفات إلى ذكر الاسم الجليل لتربية المهابة، وإدخال الروعة لتشديد الوعيد، والتعبير عن العمل بالصنع للإيذان برسوخهم في ذلك، وبالمجازاة بالتنبئة للتنبيه على أنهم لا يعلمون حقيقة ما يعملونه من الأعمال السيئة واستتباعها للعذاب، فيكون ترتيب العذاب عليها في إفادة العلم بحقيقة حالها بمنزلة الإخبار بها[83].

وأما في الآية الرابعة فقد ورد دالاً على الترهيب من الكفر بالنبوة والرسالة.

وأما في الآية الخامسة فقد ورد دالاً على الترهيب من التكذيب بالعذاب الموعود، أو بالقرآن الكريم الناطق بمجيئه[84].

وقد اقترن هذا اللفظ بالعلم، وهو الكثير الغالب على هذه الدلالة، والذي أشار إليه أبو السعود بالإنصاف في المقال والتنبيه على كمال وثوق المنذر بأمره[85].

يتبين لنا مما سبق أن لفظ سوف الدال على الترهيب الشديد، قد تنوع تنوعاً بديعاً، ينبئ عن عظمة القرآن الكريم وسر إعجازه.

إن ما لاحظناه في هذه الآيات وفي غيرها هو التصريف العجيب، الذي لا تكرار فيه، لا في المعاني ولا في الأساليب.

إن هذه الدلالة قد وردت في كل مرة دالة على معنى غير المعنى الآخر، تبعاً لموقعها في السياق وانتظامها فيه.

---

(83) إرشاد العقل السليم 3/ 17.

(84) نفسه ص146.

(85) نفسه ص188.

رابعاً ـ دلالة لفظ كَلاَّ وتنوعه:

استعمل القرآن الكريم لفظ كلا للدلالة على الترهيب، مما اقترن به، منوعاً بيانه تنويعاً عجيباً، والمراد منه الردع والزجر وإبطال لقول القائل، وذلك نقيض إيْ في الإثبات(86).

وقد ورد هذا اللفظ في ثلاثة وثلاثين موضعاً من خمس عشرة سورة كلها في النصف الثاني.

سئل جعفر بن محمد عن كَلاَّ لِمَ لَمْ تقع في النصف الأول منه؟ فقال: لأن معناها الوعيد، فلم تنزل إلا في مكة إيعاداً للكفار(87).

قال الزمخشري: «كَلاَّ ردع لمن كفر بنعمة الله عليه بطغيانه، وإن لم يذكر لدلالة الكلام عليه»(88).

وتبعه أبو حيان فقال: «ردعٌ لمن كفر بنعمة الله عليه بطغيانه، وإن لم يتقدم ذكره لدلالة الكلام عليه»(89).

ونظراً لكثرة الآيات التي وردت في هذه الدلالة فإننا سنكتفي بإيراد بعضها على سبيل المثال لا الحصر؛ لنتبين منها تصريف هذا اللفظ، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا ۚ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا﴾(90).

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا ۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾(91).

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾(92).

---

(86) المفردات ص441 مادة: كلاّ.

(87) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق.١.ج 2/ 385.

(88) الكشاف 4/ 271.

(89) البحر المحيط 8/ 489.

(90) سورة مريم، الآية: 79.

(91) سورة مريم، الآية: 82.

(92) سورة المؤمنون، الآية: 101.

إن الذي يتأمل هذه الآيات، يلاحظ أن لفظ كَلاَّ ورد دالاً على الترهيب من مخالفة من مخالفات الشرع الحكيم، التي حرمها أو أمر باجتنابها، والتي يفهم من دلالتها في السياق المنتظمة فيه هذه الدلالة، بمعنى أن لكل آية مما ورد فيها هذا اللفظ لها ظلالها الإيحائية الخاصة، التي جعلتها أكثر من الأخرى ملاءمة لموقعها في سياق الآية، يظهر ذلك واضحاً من الآيات السابقة التي جعلناها أمثلة لتصريف هذه الدلالة.

فمن ذلك نجد أن لفظ ﴿كَلاَّ﴾ ورد في الآية الأولى دالاً على الترهيب من سلوك سبيل الذي نزلت فيه هذه الآية، وهو العاص بن وائل، فيما نقله ابن عطية عن جمهور المفسرين[93].

وقد جاء هذا اللفظ ردعاً له عن التَفَوُّهِ بتلك العظيمة وتنبيهاً على خطئه[94].

وأما في الآية الثانية فقد ورد دالاً على الردع عن الاعتقاد الباطل، وهو اتخاذ الآلهة من دون الله ـ تعالى ـ مبيناً أن هذه الآلهة ستجحد عبادتهم إياها، وتكون لهم ضداً.

وأما في الآية الثالثة فقد ورد ردعاً عن طلب الرجعة واستبعاداً لها[95] ترهيباً من سلوك سبيل الكافرين.

وحريٌّ بنا في هذا المقام، أن نقف عند أكثر الآيات تشابها، الوارد فيها لفظ ﴿كَلاَّ﴾ في سياق واحد وذلك في سورتي النبأ والتكاثر.

وقد وجهه أصحاب المتشابهات والمفسرون بالتكرار للمبالغة في التأكيد والتشديد، وللدلالة على أن الوعيد الثاني أبلغ وأشد.

فهذا الكرماني يقول: «قيل: التكرار للتأكيد، وقيل الأول للكفار والثاني

(93) المحرر الوجيز 4/ 30.

(94) إرشاد العقل السليم 5/ 279.

(95) نفسه 6/ 150.

للمؤمنين، وقيل: الأول عند النزع، والثاني في القيامة، وقيل الأول ردع عن الاختلاف، والثاني عن الكفر[96].

وتبعه ابن الزبير، سائلاً عن تكرار التهديد وفائدته في سورة النبأ، ثم أجاب عن ذلك أن العرب متى تهممت بشيء أرداته لتحقيقه وقرب وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيداً، وكأنه يقيم تكراره مقام القسم عليه، والاجتهاد في الدعاء عليه حيث يقصد الدعاء، وإنما نزل القرآن بلسانهم، وكأنَّ مخاطباته جارية فيما بين بعضهم وبعض، وبهذا المسلك تستحكم الحجة عليهم في عجزهم عن المعارضة، وعلى ذلك يجري ما ورد من هذا الوعيد[97].

وأما ابن جماعة فقال: «ما فائدة التكرار هنا وفي التكاثر، جوابه: إما توكيد للخبر، أو ستعلمون ما تلقون في الآخرة»[98].

وذهب الزمخشري وأبو السعود إلى أن تكرير الردع، مع الوعيد تشديد في ذلك، وأن (ثُمّ) للإشعار بأن الوعيد الثاني أبلغ من الأول وأشد[99].

وذهب ابن عطية إلى أن ظاهر الكلام أنه رد على الكفار في تكذيبهم، ووعيد لهم في المستقبل، وكرر الزجر تأكيداً.

ونقل عن الضحاك أن المقصود بقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[100] الكفار على جهة الوعيد، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[101] المؤمنين على جهة الوعد[102].

---

(96) البرهان في متشابه القرآن للكرماني، تقديم ومراجعة: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار الوفاء المنصورة، ط الأولى 1411هـ/ 1991م ص355 ـ 356.

(97) ملاك التأويل 2/ 940.

(98) كشف المعاني في المتشابه من المثاني، لبدر الدين بن جماعة، تحقيق وتعليق: عبد الجواد خلف، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية باكستان ط الأولى 1410هـ/ 1990م ص 371.

(99) الكشاف 4/ 207 وإرشاد العقل السليم 9/ 86.

(100) سورة النبأ، الآية: 4.

(101) سورة النبأ، الآية: 5.

(102) المحرر الوجيز 5/ 424.

وقال أبو حيان: «وهذا التكرار توكيد في الوعيد»[103].

إن الذي نراه هو تصريف للبيان القرآني لا تكرار فيه، لأن الردع والوعيد الأول غير الثاني، سواء من حيث أبلغيته وشدته كما ذهب إليه هؤلاء المفسرون، أو من حيث دخول ثم عليه التي تفيد العطف مع التراخي، دلالة على أن هذا الوعيد سيتحقق لا محالة، وفي أجل يعلمه الله ـ عز وجل ـ ذلك أن الآية الثانية لما دخلت عليها ثم أصبح لها دلالة غير دلالة الأولى؛ لأن لكل حرف في القرآن الكريم دلالته الخاصة في السياق الواردة فيه.

ومما يؤكد نفي التكرار أيضاً، إذا كان المقصود بالأول غير الثاني، ما ذهب إليه الخطيب الإسكافي، إذ قال: «والجواب أن يقال: أن الأول وعيد بما يرونه في الدنيا عند فراقها من مقرهم، والثاني وعيد بما يلقونه في الآخرة من عذاب ربهم، وإذا لم يُرَدْ بالثاني ما أريد بالأول لم يكن تكراراً، وقيل الأول توعد بالقيامة وهولها، والآخر توعد بما بعدها من النار[104].

ونجدهم يوجهون آيتي سورة التكاثر بمثل توجيههم لآيتي سورة النبأ. فهذا الكرماني يقول: «قوله تعالى: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ وبعده ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ تكرار للتأكيد عند بعضهم، وعند بعضهم هما في وقتين في القبر والقيامة، فلا يكون تكراراً، وكذلك قول من قال: الأول للكفار، والثاني: للمؤمنين»[105].

وأما ابن الزبير فيسأل عن تكرير قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾.

ثم يجيب عنه فيقول: «إنه تهديد ووعيد، فناسبه التكرير تحقيقاً وتثبيتاً كقوله: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢﴾ و﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾»[106].

وذهب الزمخشري وأبو السعود إلى أن ﴿كَلَّا﴾ في سورة التكاثر ردع وتنبيه على أنه لا ينبغي للناظر لنفسه أن تكون الدنيا جميل همه ولا يهتم بدينه،

---

(103) البحر المحيط 8/ 403.

(104) درة التنزيل وغرّة التأويل، للخطيب الإسكافي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط الثالثة 1979م ص 516.

(105) البرهان في متشابه القرآن ص 367.

(106) ملاك التأويل 2/ 954.

وقوله تعالى: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ إنذار ليخافو فينتبهوا عن غفلتهم، والتكرير تأكيد للردع والإنذار عليهم، و(ثم) دلالة على أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول وأشد(107).

وقال أبو حيان: «والجمهور على أن التكرير توكيد»(108).

ونقل عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في القبور ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في البعث، غاير بينهما بحسب التعلق، وتبقى ﴿ثم﴾ على بابها من المهلة في الزمان.

ونقل عن الضحاك أن الزجر الأول ووعيده للكافرين والثاني للمؤمنين(109).

أخالف هؤلاء الرأي أن في هذه الآيات وغيرها تكراراً، وإنما هو تنويع للبيان القرآني، مراد به التأكيد، ذلك أن الآية الأولى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ تهديد ووعيد.

وأما في الآية الثانية، فقد أكد هذا التهديد وبين أنه سيتحقق حتماً، بالانتقال من الأولى إلى الثانية بثم التي تفيد العطف مع التراخي دلالة على تحقق الوعيد، وبخاصة إذا أخذنا بتفسير من يرى أن الأولى غير الثانية، وهو الأقرب إلى الصواب.

ومما يؤكد ذلك ما ذهب إليه الخطيب الإسكافي حين رأى أن أحدهما توعد غير ما توعد به الآخر، فالأول توعد بما ينالهم في الدنيا، والثاني توعد بما أعد لهم في الأخرى، وقيل: الأول ما يلقونه عند الفراق إذا بُشِّروا بالمصير إلى النار.

والثاني ما يرونه من عذاب القبر، فكلاهما عذاب في الدنيا، إلا أن

---

(107) الكشاف 4/ 281 وإرشاد العقل السليم 9/ 195.

(108) البحر المحيط 8/ 806.

(109) نفسه.

أحدهما غير الآخر، وهو مثله في الشدة، فذلك أعيد بتلك اللفظة، وإذا حمل على عذاب الدنيا والآخرة لم يكن تكراراً[110].

إن ما ذهب إليه الخطيب الإسكافي توجيه صائب ورأي سديد لائق بكتاب الله تعالى.

يتضح مما سبق أن هذا اللفظ ورد في كل مرة دالاً على معنى غير ما ذكر في الآيات الأُخَر، وأن هذه المعاني قد انتظمت من خلال فروق يدل عليها السياق، وأسباب النزول.

ومن ثَمَّ نستطيع القول: إنه لا يوجد تكرار في هذه الدلالة وفي غيرها.

خامساً ـ دلالة لفظ: وَيْلٌ، وتنوعه

استعمل القرآن الكريم لفظ ﴿ويل﴾ دالاً على الترهيب في سبع وعشرين آية، مقترناً في كل مرة بمعنى من المعاني غير التي في غيره، وهو مما يدل على التصريف البديع والتنويع العجيب، الذي تميز به القرآن الكريم، ولفظ (ويل) له أكثر من دلالة، إذ قال الراغب فيما نقله عن الأصمعي: «ويل قبح، وقد يستعمل على التحسر، وويس استصغار، وويح ترحم، ومن قال ويل وادٍ في جهنم فإنه لم يرد أن ويلاً في اللغة هو موضوع لهذا، وإنما أراد: مَنْ قال الله تعالى ذلك فيه فقد استحق مقراً من النار، وثبت ذلك له»[111].

وقال القرطبي: «اخْتُلِفَ في الويل، فعن عثمان بن عفان عن النبي ﷺ: «أنه جبل من نار» وروى أبو سعيد الخدري: أن الويل وادٍ في جهنم بين جبلين، يهوي فيه الهاوي أربعين خريفاً.

وروى سفيان وعطاء بن يسار، أن الويل في هذه الآية:[112] واد يجري بفناء جنهم من صديد أهل النار، وقيل: صهريج في جنهم.

---

(110) درة التنزيل ص535.

(111) المفردات في غريب القرآن ص 535 مادة: ويل.

(112) يعني قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: 78].

وحكى الزهراوي عن آخرين: أنه باب من أبواب جنهم، وعن ابن عباس: الويل المشقة من العذاب، وقال الخليل: الويل شدة الشر، الأصمعي: الويل تفجع، والويح ترحم، سيبويه: ويل لمن وقع في الهلكة، وويح زجر لمن أشرف على الهلكة(113).

ونظراً لكثرة الآيات الوارد فيها هذا اللفظ، فإننا سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي تثبت ما ذهبنا إليه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾(114).

وقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾(115).

وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾(116).

وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾(117).

إن المتأمل في هذه الآيات الكريمة يجد أن هذا اللفظ قد ورد في الآية الأولى دالاً على الترهيب والتحذير من التبديل والتغيير والزيادة في الشرع.

وأما في الآية الثانية فقد ورد دالاً على الترهيب من الكفر بالكتاب العزيز، وهو ما ذهب إليه أبو السعود، إذ قال: «وعيد لمن كفر بالكتاب ولم يخرج به من الظلمات إلى النور بالويل»(118).

وأما في الآية الثالثة فقد ورد دالاً على الترهيب من سلوك سبيل الكافرين من اليهود والنصارى واختلافهم في أمر عيسى ـ عليه السلام ـ.

---

(113) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، دار الشام للتراث، بيروت، ط الثانية د ت، 2/ 7.

(114) سورة البقرة، الآية: 79.

(115) سورة إبراهيم، الآية: 2.

(116) سورة مريم، الآية: 37.

(117) سورة الأنبياء، الآية: 18.

(118) إرشاد العقل السليم 5/ 31.

وأما في الآية الرابعة فقد ورد وعيداً لقريش بأن لهم أيضاً مثل ما لأولئك من العذاب والعقاب من أجل وصفهم الله ـ سبحانه ـ بما لا يليق بشأنه الجليل، أو بالذي يصفونه به من الولد أو كائناً مما يصفونه به(119).

وأما ما ورد من ذكر هذا اللفظ في سورة المرسلات عشر مرات، مقترناً بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾(120) فلا يعني التكرار كما ذهب إلى ذلك بعض من وجَّه هذه الآيات، بل يعني التصريف البديع والتفنن العجيب، الذي يدل عليه السياق الوارد فيه هذا اللفظ.

فهذا ابن الزبير يقول: «للسائل أن يسأل عن تكريرها عشر مرات، و س الترتيب فيما تخلل متكرر هذه الآية من الآيات، وإبداء الفائدة في كل منها واختصاصها بموضعها(121).

ونعجب من الكرماني، إذ يقرر تكرار هذه الآية مع تعليله بأن كل احدة منها ذكرت عقيب آية غير الأولى، إذ يقول: «قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ مكرر في السورة عشر مرات؛ لأن كل واحدة منها ذكرت عقيب آية غير الأولى، فلا يكون تكراراً مستهجناً، ولو لم يكرر كان متوعداً على بعض دون بعض.

وقيل: لأن من عادة العرب التكرار والإطناب، كما من عادتهم الاختصار والإيجاز؛ ولأن بسط الكلام في الترغيب والترهيب أدعى إلى إدراك البغية من الإيجاز(122).

إن الذي يبدو واضحاً أن هؤلاء العلماء لم يهتدوا إلى المصطلح المناسب، وهو تصريف القول، إذ يحاولون نفي التكرار ويشيرون إلى التصريف

---

(119) نفسه 6/ 60.

(120) سورة المرسلات، الآيات: 15، 19، 24، 28، 34، 37، 40، 45، 47، 49.

(121) ملاك التأويل 2/ 936.

(122) البرهان في متشابه القرآن ص355.

دون التصريح به، كما ذكر الكرماني في تعليله السابق ـ وبخاصة ـ حين قال: «لأن كل واحد منها ذكرت عقيب آية غير الأولى».

وقد ألمح إليه الخطيب الإسكافي، إذ قال: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ ردف كلام يدل على ما يجب تصديقه وترك التكذيب به، وكانت المعاني مختلفة، سلم من التكرار»[123].

فإذا كانت كل واحدة منها ذكرت عقيب آية غير الأولى، كما صرح بذلك الكرماني، وكانت المعاني مختلفة كما أشار إلى ذلك الخطيب الإسكافي فلا وجه للتكرار، وهو الذي نراه، ويؤيد ذلك ما ذهب إليه أبو السعود، في توجيهه الآية الأولى، إذ قال: «وهو وعيد لكفار مكة، والثانية للمكذبين بآيات الله ـ تعالى ـ وأنبيائه، وليس فيه تكرير، لما أن الويل الأول لعذاب الآخرة، وهذا لعذاب الدنيا[124].

إن ما ذهب إليه أبو السعود رأي صائب يتفق والبيان القرآني، وسِرِّه البديع.

ونضيف إلى ما بينه أن الآية الثالثة وردت للترهيب من التكذيب بقدرة الله ـ تعالى ـ على الإعادة[125].

وأما الآية الرابعة فقد وردت للترهيب من التكذيب بالنعم العظيمة التي أنعم الله بها على خلقه. وأما الآية الخامسة والسادسة فقد وردتا للترهيب من التكذيب بيوم البعث والجزاء.

وأما الآية السابعة فقد وردت لترهيب الكافرين على كيدهم للمؤمنين في الدنيا وإظهار لعجزهم[126].

وأما الآية الثامن فقد وردت للترهيب من العذاب المخلد الوبيل، تذكيراً

---

(123) درة التنزيل ص515.

(124) إرشاد العقل السليم 9/ 79.

(125) إرشاد العقل السليم ص80.

(126) نفسه 9/ 82.

للكافرين بحالهم في الدنيا وبما جنوا على أنفسهم من إيثار المتاع الفاني عن قريب على النعيم الخالد[127]. وأما الآية التاسعة فقد وردت لزيادة التقريع والتوبيخ.

وأما الآية العاشرة فقد وردت للترهيب من الاستكبار عن طاعة الله، والتواضع له وحده.

يتضح لنا من العرض السابق أنه لا تكرار في هذه الدلالة لا في سورة المرسلات ولا في غيرها من السور الأخر، وإنما هو التنويع البديع، والتصريف العجيب، الذي يرجع إلى اختلاف المعاني والأساليب المقترنة معها هذه الدلالة.

وتبين لنا أيضاً أن القرآن الكريم قد تفنن وأبدع في تصريف هذه الدلالات؛ لتحقيق مقاصده المختلفة ترغيباً وترهيباً، إذ يستعمل كلاً منها في موضعه المناسب.

وأن تلك الدلالات لا تكرار فيها، بل تنويع بديع، ينبئ عن عظمة هذا الكتاب وسر إعجازه، الذي يرجع إلى اختلاف السياق الواردة فيه هذه الدلالات، وما بينها من فروق تظهر للمتأمل فيها.

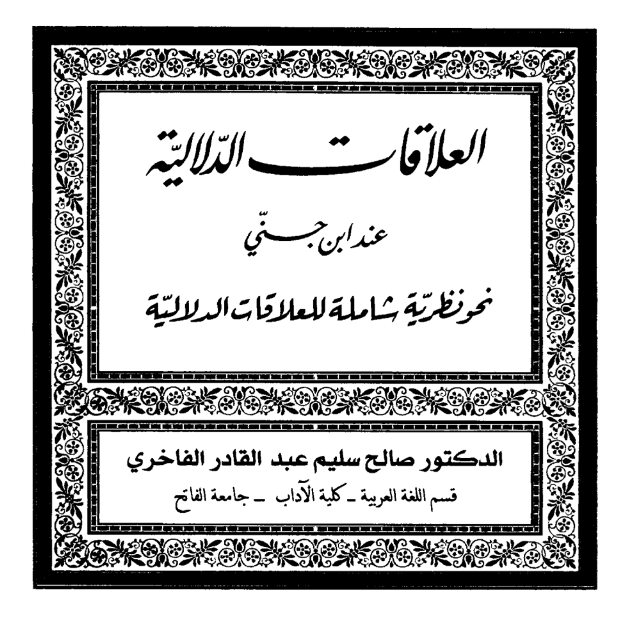
كما أن هذه الدلالات تحقق مقاصدها تبعاً لسياقها الواردة فيه؛ ولاختلاف أسباب نزول الآيات التي هي منها؛ ولاختلاف مفرداتها ومعانيها.

وأن وصف هذه الآيات وغيرها بالتكرار هو استعمال خاطئ لا ينبغي أن يوصف به آيات كتاب الله ـ تعالى ـ ذلك أن الذي يعمق نظره في تلك الآيات المتشابهة يجد أنها جزء لا ينفصل عن الآيات التي تندرج فيما سماه القرآن الكريم بالتصريف، لا تكرار فيها، ولا بينها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(127) نفسه.



1 ـ العلاقات الدلالية Semantic Relations:

يطلق مصطلح العلاقات الدلالية في علم الدلالة على ما يمكن أن يكون من روابط معنوية بين الكلمات، كيفما تكون تلك الروابط، أفقياً أو رأسياً، توافقاً، أو تنافراً، أو تضاداً.

وقد قامت عليه نظريتان هما:

1 ـ نظرية الحقول الدلالية Semantic Field Theory.

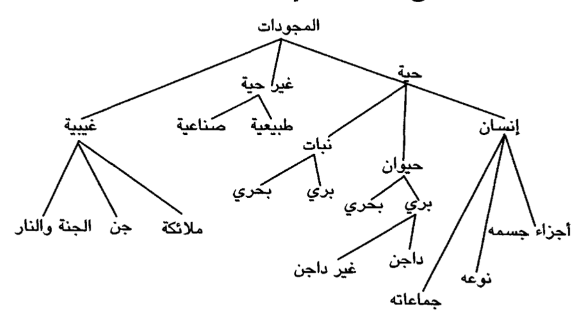
2 ـ نظرية التحايل المكوني.

وتقوم أولاهما على محاولة تصنيف ألفاظ اللغة جميعها في حقول دلالية

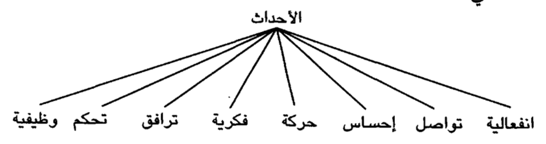
وذلك بحسب الحقائق الموجودة في الواقع غير اللغوي وهي:

1 ـ الموجودات (جمع الموجود)، وهو كل ما شغل حيزاً من الفراغ، وأمكن لمسه، أو مشاهدته بالعين المجردة أو بالمنظار، أو وقع الإخبار عنه في الأخبار الصحيحة (القرآن الكريم والسنة المطهرة).

ويضم هذا الحقل ثلاثة حقول رئيسة يندرج تحت كل منها مجموعة من الحقول تأخذ في الهبوط حتى تستغرق ألفاظ اللغة التي تمثلها جميعها، وذلك كما يتضح من الشكل التالي:



2 ـ الأحداث جمع لحدث ويقصد به كل ما صدر عن الموجودات من أحداث كالمشي والسقوط والوقوف والخرير والمواء... إلخ، وذلك على النحو التالي:



3 ـ الصفات وهي جمع لصفة، ويقصد به كل ما أخذ من لفظ الحدث للدلالة على من قام بالحدث أو قام فيه أو وقع عليه ويشمل:

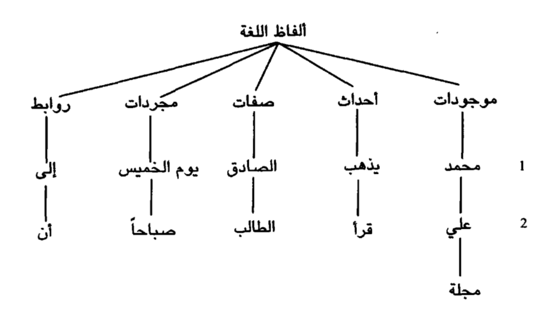
اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة وغيرها من الصفات، وتصنيفها يكون بحسب تصنيف الأحداث:

صفات انفعالية، صفات تواصل، صفات إحساس... إلخ.

4 ـ المجردات، وهي جمع لمجرد. ويقصد به كل ما تجرد عن المادة، كالزمن والسرعة والجودة... وغيرها، وإن كنا نقر بأنها تتصل بسبب بالأحداث، غير أن الذي دفعنا إلى فصلها عنها هو عدم دلالتها التامة على الحدث، إذ من المعلوم أن الحدث التام ينبغي أن يطلق على ما يمكن أن نعبر عنه بأنه حدث في الماضي ويحدث الآن مثل: الضرب، والقتل والمشي والوقوف والنصر والخروج والدخول والقعود وغير ذلك. أما الجودة والعِظم والكرم في قولك: جاد الشيء يجود جودة أصبح جيداً، وعظم الشيء يعظم عظماً، وكرم فلان يكرُم كرماً، فإننا لا نستطيع أن نعبّر عنها في الحال أو الاستقبال فنقول: يعظُم زيد ويجوُد الشيء ويكرُم عمرو، فهذه أفعال أشبهت الصفات، ولما كانت ليست صفة بمعناها المعروف في العربية فإن لفظة (مجردة) هي المناسب لها.

وأما الزمن فالمقصود به أيام الأسبوع والشهور وغيرها وهذه مجردات.

5 ـ الروابط جمع رابطة، ويقصد به ما يستعمل للربط بين ألفاظ اللغة الأخرى الموجودات والأحداث... إلخ، كالضمائر، والحروف، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، والأفعال الناقصة. وعلى هذا تكون ألفاظ اللغة صنفت في خمسة حقول رئيسة حسب هذه النظرية، فيرتبط بعضها ببعض ارتباطاً أفقياً تقابلياً، كما في الشكل التالي:



إن العلاقة الرأسية هي علاقة اشتمال، أما العلاقة الأفقية فهي علاقة تقابل أو تنافر، وهذا لا يعني أن كلمة (سوق) التي وضعت تحت (محمد) أو (مجلة) التي وضعت تحت علي بينها وبين كل من (محمد وعلي) علاقة اشتمال. فَعَليٌّ ومحمد ينتميان إلى حقل الإنسان، والسوق ينتمي إلى حقل الموجودات الصناعية والمجلة كذلك، ولهذا فالعلاقة تنافرية وليست اشتمالاً، كما أنها ليست تقابلية؛ لأن التقابل يقتضي الضدية كالأبيض والأسود وهنا لا ضدية.

أما ثاني النظريتين فتقوم على تحليل المعنى إلى العناصر المكونة له، وذلك بالنظر إلى ما يمثله في الواقع غير اللغوي[1].

أخرجها كل من (كاتز وفودر)، (Foder, Kats) في بحث لهما نشر بمجلة (Language) عام 1963 بعنوان (The Structure of Semantic Theory) وضعا فيه الأسس العامة للتحليل. ومفادها أن المعنى يبدأ بتلحيله من العام إلى الخاص، يتبع الخط من المحدد النحوي أو القواعدي Grammatical Marker مروراً بالمحدد الدلالي Semantic Marker، إلى أن ينتهي بالمميز الدلالي Semantic

(1) ينظر Meaning and style. ullmann p243-253 Semantic J.Lyons V.1.P268. وSemantic field. Lehrer P19.

Distingaisher ويقصد بالمحدد النحوي نوع الكلمة ووظيفتها إن وردت في سياق، ويقصد بالمحدد الدلالي المعاني التي تحتملها الكلمة، أما المميز الدلالي فهو العنصر الذي يحدد معنى الكلمة الذي لا يشاركها فيه شيء آخر.

وقد طبقا نظريتهما على كلمة ((Bachelor) ومن معانيها:

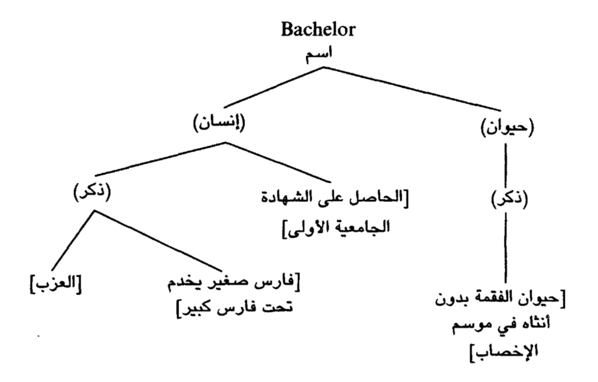
1 ـ الرجل العزب.

2 ـ الحاصل على الشهادة الجامعية الأولى.

3 ـ فارس صغير يخدم تحت فارس آخر.

4 ـ حيوان الفقمة في فترة الإخصاب عندما يكون بدون أنثاه.

ولما كان هذا التحليل لا يقدم نظرية دلالية متكاملة، كما أنه لم يكن مترابطاً، قدّما التحليل برسم على النحو التالي[2].



المحدد النحوي كلمة اسم التي خارج الأقواس، والمحدد الدلالي ما كان بين قوسين يشبهان الهلال وهي: حيوان، إنسان، ذكر.

---

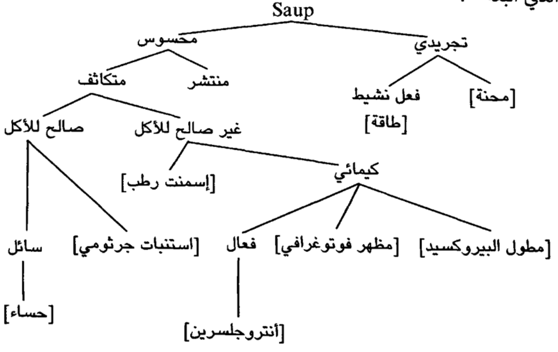
(2) The structure of semantic Theory. Katz and foder in language. 39-1963 p170.

أما ما كان بين القوسين المعقوفين فهو المميز الدلالي الذي يحدد المقصود تحديداً تاماً.

ثم طوّرت هذه النظرية بجهود مُنْشِئِيْها، وجهود عدد من أتباعهما ويأتي (بولينقر Bolingr) في مقدمتهم وهو الذي أعطى للنظرية بعداً جديداً جعلها تحيط بفكرة العلاقات من جوانب كثيرة، ويتضح ذلك من تحليله كلمة (Soup) الإنجليزية التي تعني: الحساء والسحب الثقيلة، والاستنبات الجرثومي، والإسمنت الرطب، ومحلول البيروكسيد ومظهر فوتوغرافي، وانتروجلسرين، والمحنة، ثم ربط بين تلك المعاني.

فهذه المعاني يجمعها في نظره معنى عام وهو التماسك والكثافة، فالحساء والسحب يمكن الربط بينهما من خلال الكثافة، وكذلك الكيمائيات.

والقوة لا تكون كذلك إلا بالتماسك والكثافة، وكذلك المحنة لا يقال عنها محنة إلا إذا كانت كثيفة ومتماسكة، وفي الرسم التالي توضيح للتحليل الذي اتبعه[3].



(3) السابق ص186.

ولئن كنا قد قررنا أن فكرة العلاقات الدلالية تقوم عليها نظريتا الحقول والتحليل، فهذا لا يعني أن هذه الفكرة لم تكن معروفة قبل ظهور النظريتين. ذلك أن المتتبع لحركة الدرس اللغوي يجد أن جذورها تضرب في أعماق أبعد. ففي منتصف القرن التاسع عشر قام (هامبلث) V.Von Humboldt بدراسة البناء الداخلي للغة، قرر في نهاية دراسته «أن الأفكار المتعلقة بتقسيمات اللغة إلى حقول سوف تصبح عناصر ذات أهمية كبرى في نظرية المستقبل للبناء الداخلي، لبحث تقسيمات معاني الحقول والأجزاء الأقل في ذلك البناء»[4]، ثم تطورت هذه الفكرة بجهود (دي سوسير) ونظريته البنيوية أوائل القرن الحالي، التي تنظر إلى اللغة أنها بناء متكامل وليست مفردات منفصلة. وهذا بالطبع عند الأوروبيين، وإلا فإن ربط المعاني بعضها ببعض فكرة لم تكن بغائبة عن علمائنا، وسيتضح ذلك عند حديثنا عن مظاهر العلاقات عند ابن جِنِّي.

والعلاقات الدلالية التي نحن بصدد الحديث عنها تكون رأسية أو عمودية، وهو ما يمكن أن يُعبر عنه بعلاقة الاشتمال أو التضمن بمعنى أن الأعلى يشتمل على الأسفل، كالموجود الذي يشتمل على الإنسان والحيوان والنبات، وكالحيوان الذي يشتمل على، أو يتضمن الكلب والذئب والقط... الخ، وكالنبات الذي يشتمل على أو يتضمن الأشجار المثمرة، وأشجار الغابات والحشائش وغيرها، وتكون أفقية، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بما يلي:

1 ـ علاقة التنافر، وتكون في هذه العلاقة المعاني متنافرة بمعنى أن أحدها لا يكون الآخر ولا يكون مقابلاً له أو ضداً له، كالعلاقة بين الإنسان والحيوان، وكالعلاقة بين القرد والكلب. أما العلاقة بين الكلب والذئب فهي، وإن كانت متنافرة، فهي أيضاً علاقة تضاد، لأن ذكر أحدهما يستدعي الآخر.

2 ـ علاقة التضاد أو التقابل، وفيها تكون المعاني متقابلة أو متضادة كالعلاقة

(4) The Atomization. Bolingar. in language v.41 1965 p566.

بين الذكر والأنثى، والأسود والأبيض، والسماء والأرض، والبارد والساخن، والحياة والموت، والصدق والكذب.

3 ـ علاقة التطابق أو التماثل، وفيها تكون المعاني متطابقة؛ كألفاظ الترادف والمشترك اللفظي.

2 ـ مظاهر العلاقات الدلالية عند ابن جِنِّي:

فطن علماء العربية لما قد يكون بين الكلمات من روابط معنوية ودلالية منذ أن أخذوا في جمع المادة اللغوية التي كانت عدتهم في وضع القواعد، ويتجلى ذلك في إقرار جمهورهم بأن بعض الكلمات تحمل أكثر من معنى، وهو ما يعرف (بالمشترك اللفظي)، وأن بعض المعاني يعبر عنها بأكثر من لفظ، وهو ما يعرف (بالمترادف)، وأن بعضها يعبر عن معنيين متباينين، وهو ما يعرف (بالتضاد).

وقد بلغت جهودهم الذروة عندما انصرف نفر منهم إلى ألفاظ اللغة يدرسونها، ويستخرجون منها ما يرجع إلى الظواهر التي ذكرناها، وكان عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت216هـ) أول من ألف كتبا في هذا الشأن، من أهمها كتابان، عالج في أحدهما ألفاظاً كثيرة تعبر كل طائفة منها عن معنى واحد[5]، سماه «ما اختلف لفظه واتفق معناه»، وعالج في الثاني ألفاظاً يعبر كل واحد منها عن معان متعددة سماه «ما اتفق لفظه واختلف معناه»[6].

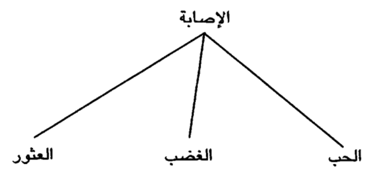
ومما يجدر أن ننبه إليه أن هذه الظواهر كانت مثار جدل بين العلماء، فقد ذهب عدد منهم إلى إنكارها، مبيناً أن الكلمة لا تعبر إلا عن معنى واحد، وأن المعنى الواحد لا يعبر عنه إلا بكلمة واحدة، فإذا ما وجدت كلمة يمكن أن تعبر عن معان متعددة، أو وجد معنى عبر عنه بأكثر من كلمة، أخذ يلتمس الحجج والبراهين التي تبطل ذلك، ويأتي ابن درستويه (ت347هـ)[7] في مقدمة هؤلاء إذ

(5) The Theory of Semantic Field in linguistics 1974/137 p180 and lynos Semantics v.1 p250.

(6) الكتاب مطبوع بتحقيق ماجد حسن الذهبي دار الفكر دمشق ط أولى 1986.

(7) ينظر الفهرست للنديم ص61.

ينسب إليه أنه قال «وقد ذكر لفظة (وجد) واختلاف معانيها. هذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أن في كلام العرب ما يتفق لفظه ويختلف معناه، لأن سيبويه ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة. فظن من لم يتأمل المعاني، ولم يتحقق الحقائق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً»[8]. ومن المعلوم أن لفظة «وجد» تفيد عدة معان، تقول: وجدت الشيء إذا عثرت عليه، ووجدت عليه إذا غضبت منه، ووجدت وجداً إذا تفانيت في الحب. وهذا الذي قرره ابن درستويه هو عين العلاقات الدلالية، إذ إنه أرجع الحب والغضب والعثور على الشيء إلى معنى علم هو الإصابة، ويمكن توضيح ذلك بالشكل التالي:



الحقل الرئيسي (الإصابة) من أصاب الشيء يصيبه إصابة، وتندرج تحته حقول جزئية تعبر عن الإصابة، ولكن على نحو خاص، فالحب إصابة ولكن في شيء محدد، والغضب إصابة والعثور على الشيء إصابة، وكأن ابن درستويه تخيل أن الإنسان عندما يغضب من شيء فإنه يصيب الغضب أي يجده، وإذا تفانى في الحب فإنه يصيب الحب أي يجده، كما يعثر على شيء كان قد فقده، وهذا التحليل هو عين ما قام به (بولينقر Bolingar)، وهو يكشف عن العلاقات بين المعاني التي تحملها كلمة (Soup)[9].

(8) ينظر بغية الوعاة جـ/ 2 ص36.

(9) السيوطي المزهر جـ/ 1 ص384.

ولا أريد في هذا الموقف أن استقصي كل ما قيل عن هذه الظواهر (المشترك والتضاد والترادف) فذلك أمر لم يفرد له هذا البحث، ولكنني أردت أن أوضح أن علماء العربية تنبهوا إلى ما يكون من روابط معنوية بين الكلمات، وما يكون من روابط لفظية بين المعاني.

وقد خطا ابن جِنِّي (ت392هـ) بالعلاقات الدلالية خطوات واسعة يمكن أن تكون أساساً لنظرية شاملة لها، لا تقف عند حد ما قرره الغربيون أو حتى عند حد ما قرره ابن درستويه، بل تجاوزته إلى مظاهر أخرى من أهمها:

أ - رجوع الأصل الثلاثي على اختلاف تقاليبه إلى معنى عام وهو ما يعرف (بالاشتقاق الكبير).

ب - أن المعنى العام في الكلمات الثلاثية يؤدى بحرفين وليس للحرف الثالث إلا مهمة التوزيع.

أ ـ الاشتقاق الكبير

ويسميه ابن جِنِّي الاشتقاق الأكبر، وهو «ارتباط مطلق غير مقيد بترتيب، بين مجموعات ثلاثية صوتية ترجع تقاليبها الستة وما يتصرف من كل منها إلى مدلول واحد مهما يتغاير ترتيبها الصوتي»[10] مثل: (شوب)[11] ومعناه: الخلط نحو: شاب الرجل اللبن بالماء: إذا خلطه. فإذا قدمت الواو على الشين (وشب)، ثم جمعتها صارت (أوشاب) وتعني: الأخلاط من الناس، وإن قدمت الباء على الشين صارت (وبش) وجمعها (أوباش): وهو الأخلاط من الناس أيضاً، ومنه: (أوبشت الأرض): أنبتت واختلط نباتها.

وإن قدمت الباء على الواو صارت (بوش) ومعناها: الخلط، والقوم المختلطون من قبائل شتى، وهكذا لو ذهبنا في هذا الأمر إلى غايته فإننا سنجد أن المعنى الجامع (لشوب) وتقاليبها هو الخلط والاختلاط.

---

(10) ينظر The Atomization p.567.

(11) د. صبحي الصالح. دراسات في فقه اللغة ص186.

وكان ابن جِنّي أول من أولع بهذا النوع من الاشتقاق وسماه (الاشتقاق الأكبر)، وعقد له فصلاً خاصاً ذكر فيه أمثلة توضحه، وإن كان فَضْل الاختراع يعود إلى الخليل بن أحمد (ت175هـ) حين رتب معجمه (العين) على أساس التقليب، وتبعه في ذلك ابن دريد (ت347هـ) في معجمه (الجمهرة)، وابن فارس (ت395هـ) في معجمه (مقاييس اللغة).

أقول إن هؤلاء لهم فضل وضع نظام التقاليب واعتماده وسيلة من وسائل تنمية اللغة وزيادة مفرداتها، أما ربط المعاني الجزئية بمعنى عام يجمعها فهذا «مما ابتدعه ابن جِنّي»[12].

وقد حاول السيوطي أن يقلل من شأن هذا العمل بحجة «أن تراكيبها تفيد أجناساً من المعاني مغايرة للعدد المشترك»[13]، كما حاول غيره من المتقدمين والمتأخرين ذلك، يقول الأنطاكي: «لعلم اللغة الحديث في هذا النوع من الاشتقاق رأي يخالف رأي اللغويين العرب القدماء، فهذا العلم لا يرى بين (جذب وجبذ) علاقة اشتقاقية، بل يرى ظاهرة معنوية يسميها بظاهرة (الانتقال المكاني)، ومن هذا الفريق الدكتور إبراهيم أنيس الذي اتهم ابن جِنّي بالتكلف والتعسف؛ لأنه «إن استطاع في مشقة وعنت أن يسوق لنا البرهنة على ما يزعم، يضع مواد من كل مواد اللغة التي يقال إنها في جمهرة ابن دريد تصل إلى أربعين ألفاً، وفي معجم لسان العرب تكاد تصل إلى ثمانين ألفاً، فليس يكفي مثل هذا القدر الضئيل المتكلف لإثبات ما يسمى بالاشتقاق الكبير»[14].

كما ذهب إلى مثل هذا الرأي فؤاد ترزي حين قال: «إن الاعتقاد بصحة هذه النظرية يترتب عليه أمران:

الأول: أن لكل حرف من حروف العربية قيمة دلالية خاصة لا يضيرها تغير موقع الحرف في اللفظة، أو تغيره بحرف آخر من مخرجه.

---

(12) ينظر المجمل واللسان مواد شوب وويش وبَوَش.

(13) السيوطي المزهر جـ 1، ص347.

(14) السابق والصفحة.

والثاني: أن صوت الحرف هو الذي يؤدي إلى هذه القيمة الدلالية. وفي كل من هذين الأمرين ما فيه من مجافاة للواقع وحَدٍّ لمدلولات اللغة»[15]. وهذه الاعتراضات لا تقلل من فكرة الربط بين معاني التقاليب؛ ذلك أن ابن جِنّي لا يرى أن تلك التقاليب ترجع إلى معنى واحد على نحو ما نلاحظ في الترادف التام، ولكنه يرى أنها ترجع إلى معنى عام «تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك (عنه) رد بلطف الصنعة والتأويل إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد»[16].

وإذا كان هذا النص يشوبه بعض الغموض في توضيح الفكرة فإن التطبيقات التي قام بها تؤيد ما ذهبنا إليه؛ من أنه لا يقصد المعنى التام وإن وردت عنده عبارة (معنى واحد)، وإنما يقصد معنى عام ترجع إليه تلك المعاني الجزئية التي يحتملها كل تقليب، ويتضح هذا من وقفة مع تحليله لتقاليب (س م ل)، (م س ل)، (س ل م)، (م ل س)، (ل س م)، (ل م س) فهذه التقاليب معناها العام «الجامع لها، المشتمل عليها، الإصحاب والملاينة منها: الثوب (السمل) وهو الخلق، وذلك لأنه ليس عليه من الوبر والزئبر ما على الجديد، فاليد إذا مرت عليه للمس لم يستوقفها عنه جدة المنسج، ولا خشنة الملمس (والسمل) الماء القليل كأنه شيء قد أخلق وضعف عن قوة المضطرب، وحمة المرتكض ولذلك قال:

حـوضـاً كـأن مـاءه إذا عـسـل ... مـن آخـر الـلـيـل رويـزي سـمـل

وقال آخر:

ورّاد أسـمـال الـمـيـاه الـسـدم ... فـي أخـريـات الـغـبـش الـمـفـحّـم

ومنها (السلامة) وذلك أن السليم ليس فيه عيب تقف النفس عليه، ولا يعترض عليها به، ومنها (الميسل) و(المسبل) كله واحد، وذلك أن الماء لا يجري إلا في مذهب له وإمام منقاد به، ولو صادف حاجزاً لاعتاقه فلم يجد

(15) الأنطاكي. الوجيز في فقه اللغة ص433.

(16) د. أنيس. من أسرار اللغة ص68.

متسرّباً معه، ومنها (الأملس) و(الملساء) وذلك أنه لا اعتراض على الناظر فيه والمتصفح له، ومنها «اللمس»، وذلك أنه إن عارض اليد شيء حائل بينها وبين الملموس لم يصح هناك لمس، وإنما هو إهواء باليد نحوه ووصول منها إليه، ولو كان هناك حائل لاستوقف به عنه. . . فأما (ل س م) فمهمل»[17].

وواضح من هذا التمثيل أن ابن جِنِّي لم يقصد المطابقة التامة بين المعاني، ولكنه قصد أن تلك المعاني الجزئية ترجع إلى معنى عام، وهو ما تقوم عليه نظرية في اللسانيات هي نظرية التحليل المكوني Componintiol Analysis التي أخرجها (كاتز وفودر) وطورها عدد من اللغويين من أشهرهم (بولينقر Bolingar) وقد سبق الحديث عنها في الصفحات الأولى من هذا البحث[18].

وأما ما ذهب إليه الأستاذ الأنطاكي بأن هذه الفكرة هي من قبيل القلب المكاني، فإني أقول إن القلب المكاني ظاهرة معروفة عند علماء العربية، وقد خصوها بمباحث في مصنفاتهم، ومن ضوابطها عندهم أن الكلمتين لكي يحكم بحدوث قلب بينهما، لا بد من رجوعهما إلى مصدر واحد، فإن رجعت كل واحدة منهما إلى مصدر فعندها لا يكون ذلك من القلب، وإنما هما كلمتان تستقل كل منهما عن صاحبتها استقلالاً تاماً.

ومن التقاليب التي مثل بها ابن جِنِّي تقاليب (ق و ل)، (ق ل و)، (و ق ل)، (و ل ق). (ل ق و)، (ل و ق) ومعناها «إنما هو للخوف والحركة»[19]، ثم شرع في بيان معانيها الجزئية، وكيف يتم إرجاعها إلى المعنى العام الذي يجمعها فقال: الأصل الأول «ق و ل» وهو القول، وذلك أن الفم واللسان يخفان له، ويقلقان ويمذلان به وهو بضد السكوت، الذي هو داعية إلى السكون، ألا ترى أن الابتداء لما كان أخذاً في القول، لم يكن الحرف المبدوء به إلا متحركاً، ولما كان الانتهاء آخذاً في السكوت، لم يكن الحرف الموقوف عليه إلا ساكناً.

(17) فؤاد ترزي الاشتقاق ص331.

(18) ابن جني. الخصائص جـ/ 1 ص134.

(19) السابق ص137.

الأصل الثاني: (ق و ل) منه القلو: حمار الوحش وذلك لخفته وإسراعه، قال العجاج:

* نواضح التقريب قِلواً مفلجاً *

ومنه قولهم «قلوت البُسر والسويق، فهما مقلوان، وذلك لأن الشيء إذا قلي جف وخف، وكان أسرع إلى الحركة وألطف، ومنه قولهم: «أقلوليت يا رجل»، قال:

قد عجبت مني ومن بعيليا   لما رأتني خلقاً مقلوليا

أي خفيفاً للكبر وطائشاً.

الثالث: (و ق ل) منه الوقل للوعل، وذلك لحركته، وقالوا: توقل في الجبل: إذا صعد فيه، وذلك لا يكون إلا مع الحركة والاعتمال.

قال ابن مقيل:

عودا إحتم القرا إزمولة وقلا   يأتي تراث أبيه يتبع القذفا

الرابع: (و ل ق) قالوا: ولق يلق: إذا أسرع.

قال:

* جاءت به عنس من الشام تلق *

أي تخف وتسرع، وقرئ (إذ تلِقونه بألسنتكم) أي تخِفّون وتسرعون.

الخامس: (ل و ق) جاء في الحديث «لا آكل من الطعام إلا ما لوق لي» أي ما خدم، وأعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يطمئن وتنضام جهاته، ومنه اللوقة للزبدة، وذلك لخفتها وإسراع حركتها، وأنها ليست لها مسكة الجبن، وثقل المصلى ونحوهما.

السادس: (ل ق و) من اللقوة للعقاب، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها قال:

كأني بفتخاء الجناحين لقوة   دفوف عن العقبان ظأظأت شملال

ومنه اللقوة في الوجه والتقاؤهما أن الوجه اضطرب شكله، فكأنه خفة فيه

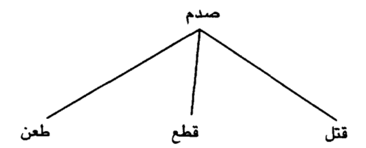
وطيش منه، وليست له مسكة الصحيح، ووقور المستقيم، ومنه قوله:

* وكـــانــت لــقــوة لاقــت قــبــبــا *

واللقوة: الناقة السريعة اللقاح، وذلك أنها أسرعت إلى ماء الفحل فقبلته ولم تنب عنه نبو العاقر»[20].

على هذا النحو يسير ابن جِنّي في تقريب المعاني من المعنى العام، معززاً عمله هذا بشواهد من الكلام الفصيح شعراً ونثراً.

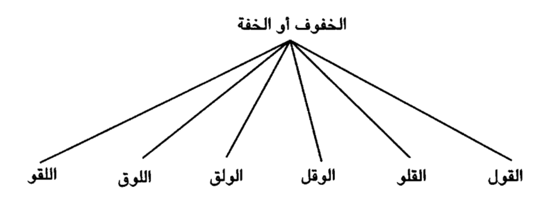
وهذه الفكرة تتفق تماماً مع فكرة العلاقات الرأسية والأفقية التي تقوم عليها نظرية الحقول الدلالية Semantic Field Theory، إحدى نظريتين تقوم عليهما فكره العلاقات الدلالية، إذ تصنف الألفاظ وفقها بطريقة يراعى فيها الترابط الرأسي والترابط الأفقي، على نحو ما نحلاظ في الألفاظ التي تخص حقل أحدث (الصدم) مثل: القتل والقطع والطعن... وهي جميعها ترتبط بالصدم بعلاقة رأسية، وترتبط هي فيما بينها بعلاقة أفقية، كما يتضح من الشكل التالي:



إن القتل نوع من الصدم، وكذلك القطع والطعن، وليس بالضرورة أن يكون القتل قطعاً، والقطع طعناً، وهو ما يمكن أن نرد به على من رد على ابن جِنّي صنيعه هذا، فابن جِنّي، كما بينا في موضع سابق، لا يقصد أن هذه المعاني من قبيل الترادف، ولكنها من قبيل الرجوع إلى معنى عام. فالقول والقلو والوقل والولق واللوق واللقو، يقوم كل منها بدور في إطار المعنى العام

(20) ينظر صفحات 1 ـ 6 من هذا البحث.

الذي هو (الخفوف والحركة) وبهذا نستطيع القول إن الخفوف أو الخفة حقل كبير يرتبط بمجموعة من الحقول ارتباطاً رأسياً، وتلك الحقول ترتبط فيما بينها برباط أفقي كما هو موضح في الشكل التالي:



التقاليب الستة يجمعها معنى عام وهو (الخفوف أو الخفة) ولكن ليس بالضرورة أن يحل أحدها محل الآخر، بل إنه ربما كان بينها من التنافر ما لا يخفى على نحو ما نلاحظ في حقل الحيوان الذي يضم الذئب والثعلب والكلب... إلخ، إذ نتفق في كونها ترجع إلى الحيوان، ولكن لا يمكن أن يكون أحدها الآخر.

فالقول وإن كان يعبر عن الخفة فإنه يكون في الكلام، والقلو يكون في حمار الوحش، والوقل يكون في الوعل، والولق يكون في الإسراع في المشي ونحوه، واللوق يكون في عمل اليد، واللقو يكون للعقاب ونحوه.

ومن التقاليب التي مثل بها ابن جِنِّي تقاليب (ك ل م) وهي «حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة، وهي: (ك ل م)، (ك م ل)، (ل ك م) (م ك ل)، (م ل ك) وأهملت منه (ل م ك) فلم تأت في ثبت»[21]، ثم شرع في بيان معانيها الجزئية «فمن ذلك الأصل الأول «ك ل م» منه الكلم للجرح وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قوله سبحانه: «دابة

(21) الخصائص جـ/ 1 ص5.

من الأرض تكلمهم» قولين: أحدهما من الكلام، والآخر من الكلم أي تجرحهم وتأكلهم، وقالوا: الكلام: ما غلظ من الأرض، وذلك لشدته وقوته، وقالوا: رجل كليم أي مجروح وجريح، قال:

* عليها الشيخ كالأسد الكليم *

... ومنه الكلام وذلك أنه سبب لكل شر و(شدة) في أكثر الأمر، ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ «من كفي لقلقة وقبقبة وذبذبة دخل الجنة» وقال طرفة:

فإن القوافي يتلجن موالجا تضايق عنها أن تَولّجَها الإبر

.... الثاني «ك م ل» من ذلك كمل الشيء وكمُل فهو كامل وكميل... والتقاؤهما أن الشيء إذا تم وكمل كان حينئذ أقوى وأشد منه إذا كان ناقصاً غير كامل.

الثالث «ل ك م» منه الكلم إذا وجاءت الرجل ونحوه ولا شك في شدة ما هذه سبيله، أنشد الأصمعي:

كان صوت جرعها تساجل هاتيك هاتا حتى تكايل

لدم العجي تكلها الجنادل

... الرابع (م ك ل) منه بئر مكول، إذا قل ماؤها قال القطامي:

* كأنها قلب عادية مكل *

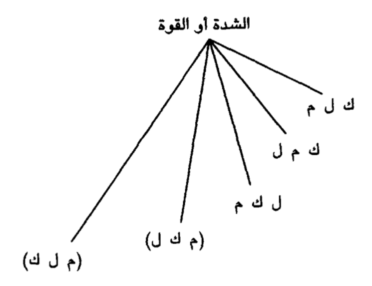
والتقاؤهما أن البئر موضوعة الأمر على جمتها بالماء، فإذا قل ماؤها كره موردها وجف جانبها، وتلك شدة ظاهرة.

الخامس «م ل ك» من ذلك ملكت العجين: إذا أنعمت عجنه فاشتد وقوي، ومنه ملك الإنسان، ألا تراهم يقولون:

قد اشتملت عليه يدى وذلك قوة وقدرة من المالك على ملكه»[22].

ويمكن توضيح العلاقات بين التقاليب السابقة بالشكل التالي:

(22) السابق جـ/ 1 ص5 ـ 11.



فالعلاقة بين التقاليب الخمسة والشدة أو القوة علاقة الجزء بالكل، أما العلاقة بين تلك التقاليب فعلاقة تنافر، أو بمعنى آخر إننا لا نستطيع استخدام أحدها محل الآخر، إذ لا يجوز أن تستخدم الكل في الكلام ولا الكل في الملك... الخ، وأما أن هذه التقاليب تستخدم في الشدة أو القوة فذلك أن الشدة ليست واحدة فنقول هذا الرجل شديد: وهذا المرض شديد وهذه الرياح شديدة، ونقول هذا الرجل قوي، وهذا الثوب قوي، وهذه الرياح قوية. فقد وصفنا كل ذلك بالشدة أو القوة ولم تكن قوتها أو شدتها واحدة.

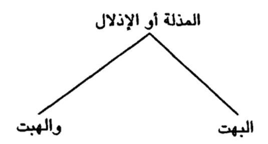
ثم إن هناك شيئاً آخر ينبغي أن ينبه إليه وهو أن هذه العلاقات لا تكون بين كلمات تنتمي إلى فصائل مختلفة، ولكن تكون بين كلمات تنتمي إلى فصيلة واحدة، وما مثلنا به جميعه ينتمي إلى فصيلة المصادر أو أسماء المعاني، وذلك لأن ابن جِنِّي جعل رأس الموضوع في كل ما يتحدث عنه هو المصدر أو الحدث أو اسم المعنى نحو «فمعناه الدلالة على القوة والشدة» ونحو: «إن معنى القول... إنما هو للخفوف والحركة»[23] والشدة والقوة والخفوف والحركة مصادر، أو أسماء معاني يدل كل منها على الحدث مجرداً عن النو ع والهيئة والفاعل.

(23) السابق جـ/ 1 ص13.

ولا أريد هناك أن أزعم أن كل ما جاء به ابن جِنِّي يوافق الحقيقة موافقة تامة، ولكن أقول إنها محاولة جديرة بأن يوقف عندها، وبخاصة بعد أن أصبحت اللسانيات تعير هذه المسائل اهتماماً كبيراً، وتحاول أن تؤسس عليها النظريات، وتقيم عليها المبادئ، وما محاولة (بولينقر) التي تحدثنا عنها في أكثر من موضع من هذا البحث عنا ببعيدة.

وحتى لا يكون الكلام مجرد أفكار نظرية قد تقبل التطبيق أو لا تقبله نعمد إلى معجم من المعاجم التي اعتمدت نظام التقاليب، نتحقق من إمكانية تعميم مبدأ الربط بين المعاني فيها.

من هذا تقاليب (ب ت هـ) المستعمل منها (هـ ب ت) و(ب هـ ت) تقول: «هبتُ الرجل هبته هبتاً إذا ذللته، ورجل هبت ومهبوت إذا كان ضعيفاً جباناً... وبُهت الرجل فهو مبهوت إذا استولت عليه الحجة. وفي التنزيل «فبهت الذي كفر»[24]، المعنى العام للتقليب هو الإذلال أو المذلة، فالضعيف مذل وذليل والذي تقام عليه الحجة ذليل كذلك. ويمكن توضيح ذلك بما يلي:



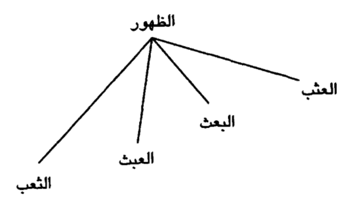
ومن هذا تقاليب (ب ث ع) تقول: ثَبعتْ شفة فلان تثبع ثبعاً...

إذا غلظ لحمها وظهر دمها... وبعثت الرجل في الحاجة... والعبث من قولهم عبثت بالشيء أعبث عبثاً... والثعب انثعاب الماء»[25] والمعنى العام لهذه التقاليب الأربعة هو الظهور، وأما التقليبان الآخران فيبدو أنهما مهملان، ويمكن توضيح ذلك بالشكل التالي:

---

(24) السابق ص13 ـ 15.

(25) السابق ص5.



ومعنى الظهور ملاحظ في هذه التقاليب الأربعة، فالشفة لا يقال عنها إنها بثعت إلا إذا غلظ لحمها وظهر دمها، وفي هذا ظهور ووضوح، والمبعوث في الحاجة كذلك يكون ظاهراً، والعبث، فيه معنى الظهور إذ لا يعبث بالشيء المخفي، والماء لا يقال عنه إنه مثعب إلا إذا سال.

ب ـ تحقق المعنى العام في الأصول الثلاثية بحرفين وليس للحرف الثالث إلا التنويع.

وتقوم على هذا المبدأ نظرية شهيرة عرفت في الدرس اللغوي العربي بالنظرية (الثنائية) ومن أهم أسسها[26]:

1 ـ أن الأصول اللغوية نشأت محاكاة لأصوات المسموعات كأصوات الإنسان والحيوان، والأصوات التي تحدثها مظاهر الطبيعة المختلفة.

2 ـ أن المادة اللغوية نشأت في أول أمرها ثنائية، يتركب كل منها من مقطع واحد مغلق، أو من حرفين أولهما متحرك حركة قصيرة وثانيهما ساكن، وأن سنة التطور والنمو المطرد تعززهما التجربة والمشاهدات المتجددة، هي العامل الفعال في تعديل المادة الثنائية من جهة، وفي جعلها مركبة من ثلاثة أحرف أو أكثر من جهة أخرى.

3 ـ أن حرفي المادة الثنائية هما معاً في الغالب شديدان أو رخوان أو متوسطان بين الشدة والرخاوة.

---

(26) الجمهرة مادة ب ث هـ.

4 ـ أن تثليت المادة الثنائية كثيراً ما يكون بتكرار الحرف الثاني ـ أي تضعيفه ـ أو بإضافة حرف آخر هو في الغالب حرف علة، أو حرف من أحرف الذلاقة، أو أحرف الحلق، أو أحرف الصفير.

وقد قال بها في العصر الحديث عدد من الباحثين، منهم: أحمد فارس الشدياق، وأنستاس ماري الكرملي، وعبد اللّه العلايلي، ومرموجي الدومينكي، وحامد عبد القادر، وجرجي زيدان. فاتفقوا على أكثر مبادئها، ولكنهم اختلفوا في بعض التفاصيل، وليس من وكدنا في هذا البحث تتبع ما قالوا، فذلك أمر ناقشناه في بحث آخر[27].

وزيادة الحرف الثالث لا ترتبط بمكان محدد في الكلمة، فقد يكون في أولها (صدراً) مثل: (رم) بالزيادة في أولها تصير: شرم وجرم، حرم، خرم، عرم، غرم.

والأصل في كل ذلك الرم «يقال: رم الشيء أكله، والرُّمة بالضم: قطعة من حبل»[28].

وقد تكون في وسطها (حشواً) مثل رنم، رثم، رحم، ردم، رسم، رشم، رضم، رطم، رقم. والأصل في كل ذلك (الرم).

وقد تكون في آخرها (عجزاً) مثل: رمح، رمز، رمش، رمد، رمض، رمع، رمس. والأصل في كل ذلك الرم.

وقد تعرض ابن جِنِّي لهذا المظهر في موضعين أولهما في باب سماه «تعاقب الألفاظ لتصاقب المعاني» قرر في بعضه أن الكلمة المكونة من ثلاثة أحرف تتفق في المعنى مع كلمات أخرى تشاركها في حرفين، ويكون الثالث في كل منها مقارباً للحرف الثاني فيها في المخرج مثل: «تركيب (ع ل م) في العلامة والعلم، وقالوا بيضة عرماء وقطيع أعرم إذا كان فيه سواد وبياض، وإذا

(27) السابق مادة ب ث ع.

(28) ينظر مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة م/ 11/ 1959/ ص193/ بحث عن الثنائية للأستاذ حامد عبد القادر.

وقع ذلك بان أحد اللونين من صاحبه، فكان كل واحد منهما علماً لصاحبه. وهو من (ع ر م)[29] وهذا يعني أن (علم) و(عرم) بمعنى واحد وهو الوضوح.

«ومن ذلك تركيب (ح م س) و(ح ب س) حبست الشيء وحمس السر إذا اشتد. والتقاؤهما أن الشيئين إذا حبس أحدهما صاحبه تمانعا وتعازا فكان ذلك كالشر يقع بينهما»[30].

ومن ذلك «تركيب (ج ب ل) و(ج ب ن) و(ج ب ر) لتقاربها في موضع واحد وهو الالتئام والتماسك، منه الجبل لشدته وقوته، وجبن إذا استمسك وتوقف وتجمع، ومنه جبرت العظم ونحوه إذا قويته»[31] والمعنى الجامع لهذه الأصول هو الشدة والقوة.

وواضح من الأمثلة السابقة أن قرب مخارج الحروف المكونة للكلمات هو الذي جعل المعاني تتقارب، ففي المثال الأول اللام والراء من مخرج واحد وهو ذلق اللسان واللثة، وفي المثال الثاني الميم والباء من مخرج واحد وهو الشفتان، وفي المثال الثالث اللام والنون والراء من مخرج وهو ذلق اللسان واللثة.

وثاني الموضعين اللذين تعرض فيهما ابن جِنِّي لهذا المظهر من العلاقات الدلالية باب سماه «إمساس الألفاظ أشباه المعاني» قرر في بعضه أن الحرف الثالث في الكلمة للتنويع دون تقييد يتقارب، أو اتفاق في المخرج مثل: «خضم وقضم، فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها، ونحو ذلك، وفي الخبر «قد يدرك الخضم بالقضم» أي قد يدرك الرخاء بالشدة، واللين بالشظف وعليه قول أبي الدرداء: «يخضمون وتقضم والموعد الله» فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، أخذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأصوات»[32].

---

(29) ينظر الدلالة الصوتية ص91.

(30) نشوء اللغة العربية ـ الكرملي ص4.

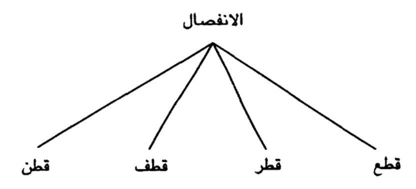
(31) الخصائص جـ/ 2 ص147.

(32) السابق وكذلك الصفحة.

فلو تركنا ابن جِنِّي ومثاليه على هذه الظاهرة، وذهبنا نقلب المعجم نبحث عن تلاق في المعاني بين ما هذا شأنه فهل ستجد ذلك متحققاً؟.

ما ذكر في المجمل[33] من أصول تتفق في الضاد والميم هي: (الخضم والرضم)، (والقضم والهضم(وجميعها تلتقي في معنى عام هو (التليين). تقول قضمت الدابة العشب إذا لينته ليسهل ابتلاعه ورضمت الأرض إذا أثربتها للزرع وهو تليين لها، وقضمت الدابة شعيرها إذا طحنته لتلينه ليسهل بلعه وهضمت المعدة الطعام إذا لينته ليسهل على الجسم امتصاص ما يريده منه فاللين إذا متحقق في الأصول الأربعة، ولكن لكل وجهة ومقام.

ومن ذلك أن القاف والطاء تحقق فيهما معنى الانفصال، فإذا ما أضفت إليهما حرفاً ثالثاً فستحصل على نوع ذلك الانفصال وبين أي شيء وقع مثل: قطع، قطف، قطر، قطن، تقول: قطعت الحبل أو اللحم أو غيرهما إذا فصلت بعضه عن بعض، وتقول: قطر الماء إذا نزل قطرة قطرة وهو منفصل عما قبله وعما بعده، وتقول: قطن بالمكان أقام به فانفصل عمن كان معه، وقطف الزهر ونحوه إذا قطعه عن أصله الذي كان فيه.



وهذا لا يعني أن الانفصال لا يتحقق إلا بهذه الأصول فهناك أنواع من الانفصال تؤدى بأصول أخرى، ومنه النون والباء وما ثلثهما تدل على الظهور أبداً[34] مثل: نبأ ـ الشيء: ظهر وارتفع، ونبت الزرع خرج من الأرض، ونبث

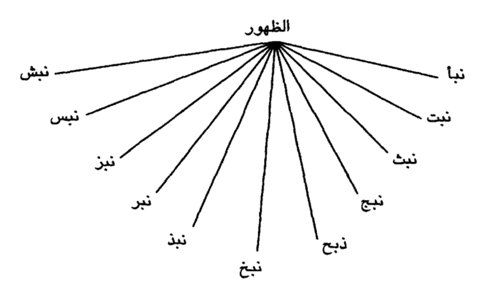
(33) السابق ص157 ـ 158.

(34) المجمل مواد قضم، رضم، خضم، هضم.

البئر: أخرج ترابها، ونبح ـ نبحت القبجة خرجت من مكمنها، ونبج الكلب ونحوه. ونبخ العجين حمض وفسد فخرج عليه شيء كالرغوة. ونبذ الشيء: طرحه من يده، ونبر الشيء رفعه، ونبزه لمزه، ونبس بالمجلس تكلم، ونبش الشيء، الشيء المستوي أبرزه، ونبض ارتفع وظهر، ونبط الشيء خرج. ونبك: النبك ما ارتفع من الأرض ونبه من نومه: قام نشيطاً.

والمعاني التي قدمناها جميعاً تدل على الظهور.

وعلى هذا فإن الظهور حقل من حقول الأحداث الرئيسة، تنضوي تحته مجموعة من الأحداث الجزئية للظهور كما في الشكل التالي:



وهكذا فإن العلاقات الدلالية التي قال بها الغربيون في هذا القرن كانت معروفة بصورة مختلفة عند علماء العربية، منها ما نص عليه الغربيون، ومنها ما لم ينصوا عليه، فأما الذي نصوا عليه فهو الكشف عن العلاقات بين الكلمات المتفقة في المعنى، والكلمات التي تحمل معاني متضادة، والكلمات التي تحمل معاني مختلفة، وهو ما يعرف بـ«المترادف والمشترك والتضاد) وأما غير ذلك فإن طبيعة لغاتهم لم تساعدهم على ذلك، ولهذا لم يلتفتوا إليها، ولربما شايعهم

---

(35) ينظر اللسان المواد السابقة.

بعضنا وَعَدَّ البحث فيها من قبيل الترف، غير أن هذا لا يدفعنا إلى التقليل من جهودهم في إبراز المصطلح وإظهاره، وهذا أمر ليس بالقليل فبفضله استطعنا تتبع الظاهرة عند علماء العربية والكشف عنها.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً: العربية

أ ـ الكتب:

1 ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. جلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل. المكتبة العصرية. بيروت. بدون تاريخ.

2 ـ جمهرة اللغة. لابن دريد دار صادر بيروت بدون تاريخ.

3 ـ الخصائص. أبو الفتح عثمان بن جِنِّي، تحقيق محمد علي النجار ط/ 3/ 1983.

4 ـ دراسات في فقه اللغة. د. صبحي الصالح. دار العلم للملايين ط/ 8/ 1980.

5 ـ الدلالة الصوتية في اللغة العربية د. صالح سليم. جامعة سبها ط/ 1/ 1988.

6 ـ الاشتقاق. فؤاد ترزي. بيروت 1962.

7 ـ الفهرست للنديم (أبو الفتح محمد ابن يعقوب). تحقيق رضا. دار المسيرة الطبعة الثالثة 1988.

8 ـ لسان العرب المحيط ـ ابن منظور. دار صادر بيروت بدون تاريخ.

9 ـ ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه. الأصمعي. تحقيق ماجد حسن الذهبي. دار الفكر دمشق 1987.

10 ـ المجمل في اللغة. أحمد بن فارس. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية 1986.

11 ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين. دار الفكر بدون تاريخ.

12 ـ من أسرار اللغة د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة السادسة 1987.

13 ــ نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها. أنستاس ماري الكرملي. مكتبة الثقافة الدينية بدون تاريخ.

14 ــ الوجيز في فقه اللغة. محمد الأنطاكي. دار الشروق بيروت. الطبعة الثالثة بدون تاريخ.

ب ــ الدوريات:

ــ مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة المجلة/ 11 ــ 1959.

ثانياً: الإنجليزية

أ ــ الكتب:

1 - Meaning and Style S.Ulmann Oxford 1973.

2 - Semantic Fields and Lexical Structure A. Lehner. Amstrdam. Landon 1974.

3 - Semantics J.Lyons.Cambridge. 1979.

ب ــ الدوريات:

1 - Language Vol 39/1963 (The Stracture of Semantic Theory).

2 - Language Vol 41/1965 (The Atomization).

3 - Linguistics No.137 /1974 (The Theory of Semantic Field).



سألني ـ كان الله لي وله ـ عما كتبه الأستاذ الدكتور شوقي ضيف، رئيس مجمع اللغة العربية القاهري، ورئيس اتحاد المجامع العربية، فيما أظن ـ ينكر أن يكون هذا التركيب في كلام العرب ـ وهو نحو: أذاهب أخواك؟ وما مجهولٌ قومك ـ ويجعل النحويين صنعوه بناء على أبيات من الشعر لا يُعرف قائلوها، ويستدل بأن القرآن الكريم لم يأت فيه مثل هذا الأسلوب، وأنه لم تأتِ عليه شواهد في شعر يُحتج به لجاهليين أو إسلاميين، ويدعو إلى إخراجه من كتب النحو التعليمي، أو كما قال بتعبيره: «ومن الواجب أن نلغي دون تردد هذه القاعدة في النحو التعليمي، حتى نُخليه من خلل كبير أدخله النحاة على باب

المبتدأ والخبر»[1]. والخلل الذي يعنيه، فيما ذكر، هو جَعْل المبتدأ نوعين بغير نصوص يوثق بها، ونقص قاعدة تطابق المبتدأ والخبر في العدد. ولذلك فالصواب عنده أن يقال: أذاهبان أخواك؟ وما مجهولون قومك.

قال صاحبي: وقد عجبت أن تُبنى تلك القضايا على ثلاثة كتب متأخرة فحسب، هي: مغني اللبيب لابن هشام، وشرح الألفية للأشموني، وهمع الهوامع للسيوطي، فهذا ما ذكر الأستاذ من مراجع المسألة في ختام كلمته، وقال: «المراجع»، هكذا بالتعريف.

قلت له: نعم، وما ذكر في الكلمة يدل على أنه لم يستعن بغير هذه الكتب.

قال: أو ليس في هذا سوء ظن بأناس علماء فضلاء، لهم أيد بيضاء، وديون واجبة، على أهل اللسان العربي، وعلينا نحن من بقينا إلى هذه الأزمنة، فعرّفونا وعرّفوا الناس قبلنا هذا اللسان العربي الشريف، فصارت مداخله ومخارجه، وأساليبه وتصرفاته، وفنونه وآدابه، قريبة المتناول، دانية القطوف ـ بأن يُظن أنهم قوم يسهل أن يروج فيهم الباطل، وأن يجوز عليهم الاختلاق؟! ألم يكن واجباً قبل الإقدام على مثل هذه الدعاوي ـ ولا تُدَّعى العصمة لأحد ـ أن يستوثق المرء من الأدلة، وأن يستقصي في البحث، حتى ينتهي إلى اطمئنان أو ما يشبهه من الظن الراجح بشواهده وقرائنه، وأن يتثبت ويتبصّر ويتبيّن؟![2].

قلت له: بلى، ولكن هؤلاء الأساتذة أيضاً من أمثال الدكتور شوقي ضيف ـ أساتذة لهم فضل على أهل هذا اللسان، بما قربوا للطلاب من البعيد، وردّوا عليهم من الشرود، فألفوا الكتب النافعة، ونشروا أسفار العلم، وتُحتمل هَناتهم القليلة، في جنب أعمالهم الجليلة، فينبغي أن يُرفق في مخالفتهم، وأن يُلان القول في الرد عليهم. وإنه إن كان الحقُّ أحقَّ أن يتبع، فإن الرفق ما دخل شيئاً إلا زانه.

---

(1) تيسير النحو التعليمي 88 ـ 89.

(2) انظر في هذا المعنى كلمة بليغة نفيسة لابن جِنِّي في الخصائص 1/ 190.

● أبيات مصنوعة:

قال: فعدِّ عن هذا، وخبّرني عما عندك من العلم بشواهد هذه المسألة، وهل يصح ألا يكون لها من الشواهد إلا أربعة أبيات مجاهيل القائلين، كما ذكر الدكتور؟

قلت: ينبغي قبل أن أذكر لك ما يصح أن يُحتج به في هذا ـ أن أبيّن لك أنه يُذكر في كتب النحو المتأخرة أبياتٌ لا يراد بها الاستشهاد، ولكن يُراد بها التمثيل، وتكون لمن لا يُحتج به من الشعراء، وتكون أيضاً أبياتاً مصنوعة للتمثيل والتقريب، يصنعها النحويون، وتكون الصنعة بادية عليها، ولا يُعرف لها سابق أو لاحق، ولا ينبغي أن يُظن أنها الغاية في الباب، ولا أنها هي الحجة التي تبنى عليها القاعدة. ومن ذلك ما نحن فيه، فقد ذكروا بضعة أبيات على هذا الأسلوب، وهن أكثر من أربعة أبيات، لا كما ظن الأستاذ الفاضل أنهن أربعة. فمن ذلك قول القائل:

أمُنجِزٌ أنتمُ وعداً وثقتُ به ... أم اقتفيتم جميعاً نهجَ عُرقوبِ؟[3]

وقوله:

خليليّ ما وافٍ بعهديَ أنتما ... إذا لم تكونا لي على من أقاطعُ[4]

وقوله:

ما راعِ الخُلان ذِمَّة ناكثٍ ... بل مَنْ وَفَى يَجِدُ الخليلَ خليلا[5]

---

(3) شواهد التوضيح 66، وشرح الأشموني 1/ 190 و2/ 293.

(4) شرح التسهيل 1/ 269، وشواهد التوضيح 66، وشرح ابن الناظم 106، والمغني 723، والأوضح 1/ 189، وتخليص الشواهد 181، وشرح الشذور 180، وشرح القطر 121، والمساعد 34ب، وائتلاف النصرة 79، وشرح المكودي 30، والعيني 1/ 516، وشرح الأشموني 1/ 157، والهمع 2/ 6، ونتائج التحصيل 944.

(5) شرح التسهيل 3/ 73، وشرح الشذور 388، وشرح اللمحة 2/ 62.

وقوله:

أنـــاوٍ رجـــالــك قــتــلَ امــرئ ... من العزّ في حُبّك اعْتاضَ ذُلاً[6]؟

وقوله:

فما باسطٌ خيراً، ولا دافعٌ أذىً ... عن الناس إلا أنتمُ، آل دارمِ[7]

وقوله:

غيرُ لاهٍ عداك، فاطَّرحِ اللهوَ ... ولا تَغْترِرْ بعارض سلْمِ[8]

وقوله:

أقاطنٌ قَومُ سلمى أم نَوَوْا ظَعَنَا؟ ... إن يظعنوا فعجيب عيشُ مَنْ قَطَنَا[9]

وقوله:

ليت شعري، مُقيمٌ العذرَ قومي ... ليَ، أم هُمْ في الحب لي عاذلونا؟[10]

فهذه ثمانية أبيات، كما ترى، وكلهن غير منسوب، وإذا تأملت رأيت أنه يكاد يكون مدارهن على ابن مالك، وأستظهر أن يكون هو الصانع لهن للتمثيل، وإذا تأملت أيضاً رأيت أن المرفوع فيهن بعد الوصف مُثنّىً أو جمع، والوصف مفرد، ذلك أن هذه هي الصورة التي يجب فيها أن يكون المرفوع سادّاً مسد الخبر، أما إذا تطابق الجزءان في التثنية أو الجمع فيجب أن يكونا مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير، إلا على لغة: «أكلوني البراغيث»، فيجوز أن يكون

---

(6) شرح التسهيل 3/ 73، والارتشاف 2269، وشرح الشذور 389، والعيني 3/ 566، والهمع 5/ 80. وأشار العيني أنه أنشده ابن أم قاسم في شرحه الألفية.

(7) تخليص الشواهد 183، والمساعد 34ب، والعيني 1/ 518 (عرضاً)، ونتائج التحصيل 944، وذكر أنه أنشده أبو حيان وابن أم قاسم في شرحيهما للتسهيل.

(8) شرح التسهيل 1/ 275، وتذكرة النحاة 366، والمغني 886، وشرح ابن عقيل 1/ 190، والمساعد 34ب، وشرح الأشموني 1/ 191، والأشباه 2/ 107، ونتائج التحصيل 961.

(9) شرح التسهيل 1/ 268، وشرح ابن الناظم 106، والأوضح 1/ 190، وتخليص الشواهد 181، وشرح الشذور 181، وشرح القطر 122، والمساعد 34أ، وائتلاف النصرة 79، وشرح المكودي 30، والعيني 1/ 512، وشرح الأشموني 1/ 190، ونتائج التحصيل 961.

(10) شرح التسهيل 3/ 73، والارتشاف 2269، وشرح الشذور 390، والمساعد 79ب، الهمع 5/ 80.

المرفوع سادّاً مسد الخبر، وهذا من قِبَل أن الوصف عامل عمل الفعل، فله أحكامه في منع إلحاق علامة العدد، إلا على تلك اللغة. وإذا تطابقا في الإفراد جاز الأمران. وهذا مبيّنٌ في ذيول الألفية وغيرها.

وأمر آخر، هو أنه ليس كل ما يُجهَل قائله لا يُحتج به، فكم من شعر لا يُعرف صاحبه رواه الثقات، أمثال الخليل وسيبويه والفراء وأبي زيد، وذلك حجة بلا شك. وهذا لم يبحثه الأستاذ فيما ذكر من أبيات المسألة.

● **حكاية سيبويه:**

قال: أفلا يكون في هذا الباب حجة إلا هذه الأبيات الموضوعة، كما يبدو؟.

قلت له: بلى، فيه حجج يجدها من تتبع وبحث. فأولها وأعلاها رواية سيبويه ـ رحمه الله ـ هذا الأسلوب في كتابه عن العرب. قال: «هذا باب ما جرى من الأسماء التي من الأفعال وما أشبهها من الصفات التي ليست بعمل، نحو: الحسن والكريم، وما أشبه ذلك ـ مجرى الفعل، إذا أظهرْتَ بعده الأسماء أو أضمرتها. وذلك قولك: مررت برجل حسن أبواه، و: أحَسَنٌ أبواه؟ و: أخارج قومك؟ فصار هذا بمنزلة: قال أبواك، وقال قومك، على حد من قال: قومك حسنون، إذا أَخَّروا، فيصير هذا بمنزلة: أذاهب أبواك؟ و: أمنطلق قومك؟ فإن بدأت بالاسم قبل الصفة قلت: قومك منطلقون، وقومك حسنون، كما تقول: أبواك قالا ذاك، وقومك قالوا ذاك»[11].

وتفسير هذا الكلام بلسان النحو المتأخر: هذا باب الوصف الذي يجري مجرى الفعل، وهو اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، وإنما تجري هذا المجرى إذا رفعت ظاهراً، واعتمدت على شيء يسبقها، نحو الموصوف والاستفهام، وجريانها مجرى الفعل أنها توحّد ومرفوعها مثنى أو مجموع، نحو: مررت برجل حسن أبواه، و: أحسن أبواه؟ وكما تُلحِق بالفعل علامة التثنية والجمع إذا أخرته، تُثنّي هذا أيضاً أو تجمعه إذا

---

(11) الكتاب 2/ 36.

أخرته، فتقول: أبواه حسنان، وقومك حسنون، كما تقول: أبواك قالا، وقومك قالوا.

ومن جريانه ذلك المجرى أن تؤنثه إذا كان مؤنثاً، وفي ذلك قال سيبويه: «فإن بدأت بنعت مؤنث فهو يجري مجرى المذكر إلا أنك تدخل الهاء، وذلك قولك: أذاهبة جاريتاك؟ و: أكريمة نساؤك؟ فصارت الهاء في الأسماء بمنزلة التاء في الفعل، إذا قلت: قالت نساؤكم، وذهبت جاريتاك»[12].

ثم بيّن أحكام تأنيث الفعل وما يجري مجراه من الصفات لمرفوعاتها المؤنثة، وقال: «وقال الخليل، رحمة الله تعالى: فعلى هذا المثال تجري الصفات»[13]، وغالب ما يرويه سيبويه في الكتاب عن الخليل، وهذا صريح في أن الكلام السابق عنه.

قال: «وكذلك: شاب وشيخ وكهل، إذا أردت شابّينَ وشيخينَ وكهلينَ، تقول: مررت برجل كهلٍ أصحابُه، ومررت برجل شابٌّ أبواه. قال الخليل، رحمه الله: فإن ثَنَّيْت أو جمعت فإن الأحسن أن تقول: مررت برجل قرشيان أبواه، ومررت برجل كهلون أصحابه، تجعله اسماً بمنزلة قولك: مررت برجل خَزٌّ صُفَّتُهُ[14]. وقال الخليل، رحمه الله: من قال: أكلوني البراغيث، أجرى هذا على أوله، فقال: مررت برجل حَسَنَيْنِ أبواه، ومررت بقوم قرشِيِّينَ آباؤهم»[15].

يقول: إذا أردت أن تثنى الصفة أو تجمعها فالأحسن أن ترفع، فتكون هي وما بعدها مبتدأً وخبراً على التقديم والتأخير، أما على لغة «أكلوني البراغيث» فلك أن تجعلها في التثنية والجمع تابعة لما قبلها، فتقول على الوجه الراجح: مررت برجل حسنان أبواه، وعلى الوجه الآخر: مررت برجل حسنين أبواه.

قال: «وكذلك أفعل، نحو: أعور وأحمر، تقول: مررت برجل أعورَ

(12) الكتاب 2/ 36.

(13) الكتاب 2/ 41.

(14) الصُّفَّة: ما يُوطَّأُ به السرج.

(15) الكتاب 2/ 41. وانظر المقتضب 4/ 155.

أبواه، وأحمرَ أبواه، فإن ثنَّيت قلت: مررت برجل أحمران أبواه، تجعله اسماً، ومن قال: أكلوني البراغيث، قلت على حد قوله: مررت برجل أعورَيْنِ أبواه، وتقول: مررت برجل أعورَ آباؤه، كأنك تكلمت به على حد: أعورينَ، وإن لم يُتكلم به. . . قال الشاعر، وهو النابغة الجعدي:

ولا يَـشْـعـر الـرمـحُ الأصـمُّ كـعُـوبُـه بـثَرْوة رَهْـطِ الأَعْـيَـطِ الـمُـتَـظَـلِّـمِ[16]

وأحسن من هذا: أعُورٌ قومُك؟ ومررت برجل صُمٍّ آباؤه، وتقول: مررت برجل حسانٍ قومُه، وليس يجري هذا مجرى الفعل، إنما يجري مجرى الفعل ما دخل الألفُ والنونن، والواو والنون، في التثنية والجمع، ولم يغيره، نحو قولك: حَسَن وحَسَنانِ. . . وأما حِسَان وعُور، فإنه اسم كُسر عليه الواحد، فجاء مبنياً على مثالٍ كبناء الواحد. . واعلم أن ما كان يجمع بغير الواو والنون، نحو: حَسَن وحِسَان، فإن الأجود فيه أن تقول: مررت برجل حسان قومه، وما كان يجمع بالواو والنون، نحو: منطلق ومنطلقين، فإن الأجود فيه أن يُجعل بمنزلة الفعل المتقدم، فتقول: مررت برجل منطلق قومه»[17].

قال صاحبي: فسّر لي هذا الكلام.

قلت: معناه أن ما كان على «أفعل» حكمه حكم غيره، لكنه لا يجمع جمعاً سالماً، فإذا قلت: مررت برجل أعورَ آباؤه ـ استوت فيه اللغتان. أما جمع التكسير في هذا وغيره، فليس كالجمع السالم؛ ذلك أن الجمع السالم يشبه الفعل بعلامة العدد، وسلامة المفرد، فوضعه موضع الفعل يكون على تلك اللغة القليلة، وجمع التكسير ليس كذلك، فإذا قلت: مررت برجل حسانٍ قومه، وعُورٍ آباؤه ـ لم يكن جارياً على تلك اللغة، للعلة المذكورة، بل هو راجع هنا على المفرد، والمفرد راجح على الجمع السالم.

(16) شعره 144، والأصم: الصلب، وكعوبه: عُقَده، والثروة: كثرة العدد، والأعيط: الطويل، والمراد: المتطاول، والمتظلم: الظالم هنا. يقول هذا متوعداً. وانظر شرح أبيات سيبويه 2/ 22.

(17) الكتاب 2/ 41 ـ 43. وانظر في هذا مثلاً: الأصول 1/ 136، وأمالي ابن الشجري 3/ 176، وشرح المفصل 3/ 54 و6/ 82، والإيضاح في شرح المفصل 1/ 445، وأمالي ابن الحاجب 569، وشرح التسهيل 3/ 100، وشرح الرضي 2/ 308، والارتشاف 2355، وتذكره النحاة 113.

قال سيبويه: «واعلم أن من قال: ذهب نساؤك، قال: أذاهبٌ نساؤك؟ ومن قال: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ قال: أجاءٍ موعظة؟ تذهب الهاء ههنا كما تذهب التاء في الفعل، وكان أبو عمرو يقرأ: ﴿خاشعاً أبصارهم﴾»[18].

يبين هنا أن إجراء الوصف مُجرى الفعل كما يكون من قِبَل العدد على لغتين، يكون كذلك من قِبَل الجنس على لغتين، فمن لا يؤنث الفعل لا يؤنث الوصف المشبّه به وذكره قراءة أبي عمر في سورة القمر ـ وقد قرأ بها معه حمزة والكسائي ـ ينبئك أن هذه الأحكام تكون في باب الحال أيضاً، كما تكون في باب النعت، وفي باب المبتدأ ـ فتتمة الآية: ﴿خاشعاً أبصارهم يخرجون﴾ ـ وأن الوصف يُشترط له ليكون كالفعل أن يعتمد على نحو الاستفهام، والمنعوت، وصاحب الحال. وقد أنشد شواهد لهذا، منها في اعتماد الوصف على صاحب حال، قول الفرزدق:

وكـنـا ورثـنـاه عـلـى عـهـد تُـبَّـعٍ　　　طويلاً سواريه، شديداً دعائمُهْ[19]

فأفرد وذكّر، ورواية الديوانِ: «طِوالاً» و«شِدَاداً» بالجمع. ومنها في اعتماده على ما هو في حكم المبتدأ، قول الكميت بن معروف:

وما زلـتُ محـمـولاً عـلـيَّ ضـغـيـنـةٌ　　　ومضطلعَ الأضغانِ مذ أنا يافع[20]

فذكّر «محمولاً» وهو رافع «ضغينة»، وهو مؤنث، لمّا كان التذكير والتأنيث للمرفوع المجازيّ جائزين. قال سيبويه: «وهذا في الشعر أكثر من أن أحصيه لك»[21].

---

(18) الكتاب 2/ 43، والقراءة في السبعة 617، والتبصرة 340، والتيسير 205، والنشر 2/ 380، والقراءة الأخرى: ﴿خُشَّعاً﴾ بالجمع. ولي في تخريج الآي بذكر أرقامها رأيٌ ذكرت طرفاً منه في مقدمة كتابي: الوقف الصرفي.

(19) الكتاب 2/ 43، والديوان 765، وشرح أبيات سيبويه 1/ 338. والسواري: الأساطين، جمع سارية.

(20) الكتاب 2/ 45، وشرح أبيات سيبويه 1/ 363، وشرح ابن الناظم 373، والعيني 3/ 324. والكميت بن معروف هو الكميت الأوسط، بيّن الكميت بن ثعلبة جده، والكميت بن زيد، وكلهم أسدي، وابن معروف مخضرم، قال ابن سلام: «أشعرهم قريحة». انظر طبقات فحول الشعراء 195، ومعجم الشعراء 238، والمؤتلف 170.

(21) الكتاب 2/ 44.

ومن هذا الباب في القرآن الكريم: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾، والأهل يستعمل استعمال الجمع، لأنه اسم جمع، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾. وقد رد ابن الشجري على مكيّ قوله: إن توحيد ﴿الظالم﴾ لجريانه على موحّد[22] ـ بأن الوصف يوحّد كالفعل ومرفوعه مُثنًّى أو مجموع[23].

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ﴾[24]، في غير موضع، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ وقوله: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ﴾، في غير موضع، وقوله: ﴿جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ﴾.

● **الإطالة عن سيبويه:**

وقد أطلت في نقل نصوص سيبويه وشرحها لأمور، منها: تعرّف المسألة في منشئها ومبدئها على ما هي عليه في أقدم مصدر للنحو وأعظمه، وهكذا ينبغي أن يكون البحث فيما يرى الفقير إلى الله. ومنها: بيان أنه لا ينبغي أن يُستغرب إفراد الوصف في باب المبتدأ، والمرفوع مثنى أو جمع؛ لأن لذلك شبهاً في النعت والحال والخبر إذا رفعن ما له سبب بالمنعوت وصاحب الحال والمبتدأ، وما ذاك إلا لأنه يستعمل الاسم استعمال الفعل، وقد جمع سيبويه هذا كله في هذا الباب، وجعله مذهباً واحداً، وسبيلاً لا يختلف. ومنها: استقصاء الأمثلة التي ذكرها سيبويه، وهي حجة فيما ينكره الأستاذ، نحو أحسن أبواه؟ و: أخارج قومك؟ و: أذاهبة جاريتاك؟ و: أكريمة نساؤك؟ و: أقرشي أبواه؟ ومنها: طلاوة ألفاظ سيبويه، وأنها لا يؤدي عنها غيرها ما تؤديه، وكذلك كل ألفاظ بليغة صادرة عن قريحة، وملكة صحيحة.

قال صاحبي: أفيجوز أن يَحْكُم المرء في مسألة من النحو حكماً قاطعاً،

(22) مشكل الإعراب 203.
(23) أمالي ابن الشجري 3/ 176.
(24) سورة النحل: الآية: 13.

بغير أن ينظر في الكتاب، وأن يرجع إلى شيخ الطريقة، وإمام القوم، ورأس المذهب، وليس يطلب إليه أحد أن يوافقه، ولكن لا أقل من أن يرى ما أبداه، ويتأمل ما انتحاه، فيحفظ له سابقته، ويعرف له مقامه، ويعلم مبدأ القصة، وأول المسألة؟!

● إعمال الوصف بغير اعتماد:

قلت له: لا، ولكنك عُدت إلى ما لا أستحبه من إغلاظ القول، والتشنيع على المخالف، فلنبق فيما نحن فيه. ففي الكتاب موضع آخر للمسألة يحسُن أن نذكره، وهو ما نقله عن الخليل في حكم الوصف إذا لم يعتمد على شيء يسبقه. قال: «وزعم الخليل ـ رحمه الله ـ أنه يستقبح أن يقول: قائم زيد، وذاك إذا لم تجعل قائماً مقدّماً مبنيّاً على المبتدأ، كما تؤخر وتقدم، فتقول: ضرب زيداً عمرٌو، وعمرو على ضرب مرتفع، وكان الحد أن يكون مقدماً، ويكون زيد مؤخراً، وكذلك هذا، الحد فيه أن يكون الابتداء مقدماً، وهذا عربي جيد، وذلك قولك: تميميٌّ أنا، ومشنوءٌ من يشنؤك، ورجلٌ عبدُ الله، وخَزٌّ صُفَّتُك. فإن لم يريدوا هذا المعنى، وأرادوا أن يجعلوه فعلاً كقوله: يقوم زيد، وقام زيد ـ قبح، لأنه اسم. وإنما حَسُن عندهم أن يجري مجرى الفعل إذا كان صفة جرى على موصوف، أو جرى على اسم قد عمل فيه، كما أنه لا يكون مفعولاً في ضارب حتى يكون محمولاً على غيره، فتقول: هذا ضاربٌ زيداً، وأنا ضاربٌ زيداً، ولا يكون: ضارب زيداً، على: ضربت زيداً، وضربت عمراً. فكما لم يَجُزْ هذا كذلك استقبحوا أن يجري مجرى الفعل المبتدأ، وليكون بين الفعل والاسم فصيل، وإن كان موافقاً له في مواضع كثيرة، وقد يوافق الشيءُ الشيءَ ثم يخالفه، لأنه ليس مثله»[25].

يبين هنا أنه لا بد للوصف ليعمل عمل الفعل من أن يعتمد على شيء

(25) الكتاب 2/ 127 ـ 128.

قبله، فإذا قلت: قائم زيد، فإن أردت به مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير ـ جاز ذلك، ووصفه بأنه عربي جيد، ونحوه: تميميّ أنا، ومشنوء من يَشنؤُك ـ وإن أردت أن تجعله كالفعل، أي أن تجعل «قائم» مبتدأ، وتجعل «زيدٌ» فاعلاً به يسد مسد الخبر، فذلك قبيح.

قال صاحبي: فهذا اختلاف إذاً نظريّ، فإما أن تعرف هذا الإعراب، وهو القوي الحسن، وإما أن تعرف ذاك الإعراب، وهو الضعيف القبيح.

قلت له: لا، لأن الفرق يظهر في التثنية أو الجمع، فالوجه الحسن: قائمان الزيدان، وقائمون الزيدون، والوجه القبيح: قائم الزيدان، وقائم الزيدون.

قال: فهذا قبيح فحسب، وليس بممنوع، ولا خارج من كلام العرب.

قلت: نعم، وهذا ما صرح به ابن السراج، قال: «وحسنٌ عندهم: أقائم أبوك؟ و: أخارج أخوك؟ تشبيهاً بهذا (المعتمد على موصوف أو مبتدأ)، إذا اعتمد على شيء قبله (من نفي أو استفهام)، فأما إذا قلت: قائم زيد، فأردت أن ترفع زيداً بقائم، وليس قبله ما يعتمد عليه البتة ـ فهو قبيح، وهو جائز عندي على قبحه... فإذا قلت: قائم أبواك ـ فقائم مرتفع بالابتداء، وأبواك رفع بفعلهما، وهما قد سدا مسد الخبر»[26]. فأنت تعرف الآن أنه جائز على قبحه عند الخليل وسيبويه أيضاً.

● مذاهب النحويين فيه:

ولذلك لم يصب الزجاجيُّ الحقَّ في تصريحه بأن سيبويه لا يجيزه، قال: «وإذا قلت: قائم زيد، قلت في التثنية: قائمان الزيدان، وفي الجميع: قائمون الزيدون، ثنيت قائماً وجمعته لأنه خبر مقدم، ولا يجيز سيبويه غير ذلك»[27].

---

(26) الأصول 1/ 60.

(27) الجمل 37.

وقد نسبوا إلى الأخفش والكوفيين إجازة ذلك، ولا يتضح بادي الرأي على أي وجه يجيزونه، أعلى قوة وكثرة، أم على ضعف وقلة؟[28] فإن كان على الآخر فهو مذهب الخليل وسيبويه، كما رأيت.

وأشار الزجاجي إلى مذهبهم بغير أن يسميهم، قال: «وقد أجاز غيره (أي: غير سيبويه). وجهاً آخر، وهو أن تقول: قائم زيد، فترفع قائماً بالابتداء، وزيداً بفعله، ويسد مسد الخبر، فتقول في التثنية: قائم الزيدان، وفي الجميع: قائم الزيدون، فتوحده، لأنه قد جرى مجرى الفعل المقدم»[29].

واشتد الزمخشري في منع إعمال الوصف بغير اعتماد، ولو علم أن سيبويه يجيزه على قبح ما اشتد هذا الاشتداد، قال: «ويشترط اعتماده على مبتدأ أو موصوف أو ذي حال أو حرف استفهام أو حرف نفي، كقولك: زيد منطلقٌ غلامُه، وهذا رجل بارعٌ أدبُه، وجاءني زيد راكباً حماراً، و: أقائم أخواك؟ وما ذاهب غلاماك. فإن قلت: بارعٌ أدبُه، من غير أن تعْمِده بشيء، وزعمت أنك رفعت به الظاهر ـ كُذِّبْتَ، بامتناع: قائمٌ أخواك»[30].

وبيّن السهيليّ في تعليقه على الجمل جهة منع ما أجازه الأخفش والكوفيون في القياس، وقال: «ويعضد هذا من السماع أنهم لم يحكوا عن العرب: قائم الزيدان، ولا: ذاهب إخوتك، إلا على الشرط الذي ذكرناه (وهو الاعتماد)، ولو وجد الأخفش ومن قال بقوله مسموعاً لاحتجوا به على الخليل وسيبويه. فإذا لم يكن مسموعاً، وكان بالقياس مدفوعاً، فأخلق به أن يكون باطلاً ممنوعاً»[31].

---

(28) انظر كتاب الشعر 287، وأمالي ابن الشجري 3/ 220، واللباب 1/ 124، وشرح المفصل 6/ 79، والإيضاح في شرح المفصل 1/ 641، وشرح الجمل 1/ 553، والتسهيل 44، وشرحه 1/ 273، وشرح الكافية الشافية 14ب، وشرح الرضي 1/ 583، والبسيط 1/ 583، والارتشاف 1082، وشرح اللمحة 2/ 62، والمساعد 34ب، وائتلاف النصرة 79، والهمع 2/ 6، وشروح الألفية في باب الابتداء، وغيرها.

(29) الجمل 37.

(30) المفصل 229.

(31) نتائج الفكر 425.

وفي هذا تسليم بما ذكره الزجّاجي من أن سيبويه يمنعه، وسترى أن فيه ما يصح الاحتجاج به. ويبدو أيضاً أن السهيلي فهم مما ذكره سيبويه عن الخليل تبعاً لشيخه ابن الطّراوة أن الخليل يمنع تقديم الخبر على المبتدأ، ووجهه توجيهاً ضعيفاً[32]، وذلك الكلام لا يُفهم ما فهماه.

وذكر ابن يعيش في غير الموضع الذي نقلته من المفصل أن سيبويه يجيزه وابن السراج، وإن كان فيه قبح[33].

وردَّ ابن الحاجب مذهب الأخفش والكوفيين كفعل الزمخشري والسهيلي بأنه لم يثبت عن العرب[34].

وذكر ابن مالك قول سيبويه الذي يُفْهَم من الكتاب، وكأنه يردّ على الزجاجيّ، قال: «وإن فُعل به ذلك دون استفهام أو نفي ـ قبُح عنده دون منع. هذا مفهوم كلامه في باب الابتداء، ولا معارض له في غيره. ومَنْ زعم أن سيبويه لم يُجز جَعْلَه مبتدأً إذا لم يل استفهاماً أو نفياً ـ فقد قوّله ما لم يقل. وأما أبو الحسن الأخفش فيرى ذلك حسناً»[35].

فهذا هو الفرق بين مذهبه ومذهب سيبويه، فيما يرى ابن مالك. ولم يقبل أبو حيان رأي ابن مالك هذا في مذهب سيبويه، ولكنه لم يُبد حجة في رده[36].

ووصف ابن مالك في موضع آخر من كتبه ما ذهب إليه الأخفش بأنه قليل[37]. ونحوه في الألفية:

وأولٌ مبتدأٌ والثاني	فاعلٌ أغنى في: «أسَارٍ ذَانِ»
وقِسْ، وكاستفهامٍ النفي، وقدْ	يجوز نحوُ: «فائزٌ أولو الرَّشَدْ»[38]

(32) نتائج الفكر 407.

(33) شرح المفصل 1/ 96.

(34) الإيضاح في شرح المفصل 1/ 641.

(35) شرح التسهيل 1/ 273.

(36) الارتشاف 1083.

(37) شرح العمدة 1/ 156.

(38) الألفية 17.

● ما يُحتَجُّ به في غير المعتمد:

واحتج له بقول القائل:

خبيرٌ بنو لِهْبٍ، فلا تك مُلغياً　　مقالة لِهْبيٍّ إذا الطيرُ مَرَّتِ[39]

وهو ليس حجة عند ابن هشام[40]؛ لأنه يجوز أن يكون الوصف خبراً مقدماً، و«بنو لهب» مبتدأ مؤخراً، وجاز الإخبار بالمفرد عن الجمع لأنه على «فعيل»، فهو مثل: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾، وقول الشاعر:

نَصَبْنَ الهوى، ثم ارْتَمَيْن قلوبَنا　　بأسهم أعداءٍ، وهُنَّ صديقُ[41]

وقول الحماسيّ:

إذا لاقيتِ قومي فاسأليهم　　كفى قومٌ بصاحبهم خبيرا[42]

قلت: ومثله: ﴿وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ و﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾، وقول الشاعر:

هُنَّ صديق للذي لم يَشِبِ[43]

وجاء على هذا النحو «فَعول» أيضاً، نحو: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ﴾ وغير موضع في القرآن، و﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ﴾، وفي موضع آخر: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾.

ويُحتج أيضاً لمذهب الأخفش والكوفيين بإنشاد أبي زيد لزهير بن مسعود الضبي، أو غيره:

---

(39) شرح التسهيل 1/ 273، وشرح العمدة 1/ 157، وشرح الكافية الشافية 15أ، وشرح ابن الناظم 106، والأوضح 1/ 180، وشرح القطر 272، وتخليص الشواهد 182، وشرح ابن عقيل 1/ 194، وائتلاف النصرة 79، والعيني 1/ 518، وشرح الأشموني 1/ 192، والهمع 2/ 7، ونتائج التحصيل 958.

(40) تخليص الشواهد 182، والأوضح 1/ 180، وغيرهما.

(41) لجرير، في ديوانه 398.

(42) شرح الحماسة للمرزوقي 1631.

(43) شرح الأشموني 1/ 192.

فخيرٌ نحن عند الناس منكم إذا الداعي المُثَوِّبُ قال: يالا[44]

ونقل أبو علي عن الجرمي عن الأخفش أنه لا يُعرب مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير؛ من أجل الفصل بين «خير» وما يتعلق به ـ وهو «منكم» بالأجنبي ـ وهو «نحن»؛ لأنه على هذا مبتدأ، وإذا كانا مبتدأ وفاعلاً سد مسد الخبر، جاز ذلك؛ لأن الفاعل بالقياس إلى عامله ليس بأجنبي[45]. ونقل أبو علي في بعض كتبه عن بعض شيوخه أن هذا غير جائز أيضاً؛ لأن اسم التفضيل لا يعمل في ظاهر في غير مسألة الكحل، فلم يبق إلا أن يكون «نحن» تأكيداً للضمير المستتر في «خير»، ولـ«خير» مبتدأ محذوف[46]. وهذا ما يستحسنه أبو علي في البيت، ويجعل ما ذهب إليه الأخفش جائزاً قبيحاً، للعلة المذكورة[47].

ويذهب ابن مالك فيه مذهب الأخفش[48].

وسوغ أبو حيان أنه ابتداء وخبر بأنه لا فصل بأجنبي على قول الكوفيين: إن المبتدأ والخبر مترافعان. ولو أُخذ بالقول المشهور في رافع المبتدأ والخبر ـ يمكن أن يكون هذا البيت ضرورة. ولا يُسلِّم أيضاً أن الفصل بين اسم التفضيل و«مِنْ» ممتنع كالفصل بين المتضايفين؛ لجواز الفصل في التفضيل بالتمييز والفاعل والظرف، وعدم جوازه بهذه في المتضايفين[49].

---

(44) النوادر 185، والزاهر 1/ 236 (ونسبه إلى الفرزدق، وليس في ديوانه)، وكتاب الشعر 271 و286، والبغداديات 415، والخصائص 1/ 276، وغير موضع، والمخصص 2/ 186 (ونسب إنشاده إلى الفراء)، وتنقيح الألباب 403، وشرح التسهيل 1/ 273، وشرح الرضي 1/ 310، واللسان 16/ 39 (ل و م، ونسبه إلى الفرزدق عن ابن سيده عن ابن الأنباري)، والمغني 581، وتخليص الشواهد 185، وشرح ابن عقيل 1/ 193، والمساعد 34ب، والعيني 1/ 520، والهمع 3/ 74، وشرح شواهد المغني 2/ 595، ونتائج التحصيل 958، والخزانة 2/ 6، وشرح أبيات المغني 4/ 325. وزهير جاهلي. وفي النوادر: «قال زهير بن مسعود الضبي، أو سويد، شك أبو زيد». ولم أدرِ من سويد؟ وقد يكون سويد بن أبي كاهل اليشكري، وهو مخضرم معروف. والمثوّب: المستصرخ، من التلويح بالثوب، ويالا: يا لبني فلان، اختصره.

(45) كتاب الشعر 271.

(46) الخزانة 2/ 9.

(47) البغداديات 415.

(48) شرح التسهيل 1/ 273، وانظر المساعد 34ب.

(49) نتائج التحصيل 959، ينقل عن شرح أبي حيان للتسهيل.

يريد نحو: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، وزيد أكثر علماً من عمرو، وما رأيت رجلاً أحسنَ في عينه الكحلُ منه في عين زيد. وهذه، كما ترى، معمولات لاسم التفضيل، وقد أجازوا في المتضايفين الفصل بمعمول المضاف، على ما هو معروف من قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَولادَهم شُركائِهم﴾[50]. وعلى كل حال البيت نحو قولك: أفضلُ زيدٌ من عمرو، وهو فصل غير معهود، فلا يبعد أن يكون ضرورة، على القول بأنه ابتداء وخبر. أما القول بأنه ابتداء وفاعل ففيه الاعتراض بأن اسم التفضيل لا يرفع الظاهر في غير ما استُثني.

ومما يحتمل عندي أن يكون شاهداً لقول الأخفش والكوفيين قول أبي زُبيد الطائي:

وسَمَا بالْمطِيِّ وَالذُّبَّلِ الصُّمِّ لِعَمْيَاءَ في مَفَارِيطِ بيدِ
مُسْتَحِنٌّ بها الرياحُ، فما يَجْتَابُهَا في الظلام كلُّ هَجُودِ[51]

ولا يكون ذلك إلا على رفع «مستحنّ»، وهو مرفوع بضبط القلم في نسخ الكتاب[52]، والمحكم، واللسان، وهو بغير ضبط في أمالي اليزيدي، والتاج، وقال ابن السيرافي: «مجرور، يصلح أن يكون نعتاً لعمياء، ويصلح أن يكون نعتاً لمفاريط، ويجوز أن يكون نعتاً لبيد»[53]. والجر هو الأقرب.

قال صاحبي: ولكن لا يُؤمَنُ ضبط القلم، إذ يُمكن أن يكون اجتهاداً من ناسخ أو ناشر، وربما لم يطلع على البيت السابق.

---

(50) القراءة في نحو النشر 2/ 263، المسألة في نحو شرح التسهيل 3/ 273.

(51) شعره 54، والكتاب 2/ 45، وأمالي اليزيدي 12، وشرح أبيات سيبويه 1/ 289، والجمهرة للقرشي 591، والمحكم 2/ 373، واللسان 16/ 287، والتاج 9/ 187 (ح ن ن). يرثي ابن أخته. والذُّبَّل: جمع ذابل، وهو الرمح، سمي بذلك ليُبْسه، والصم: الصلاب، وعمياء: أرض لا عَلَم فيها ولا منار، ومفاريط البيد: ما تقطّع منها فلا يصل بينها أثر، أو أطرافها، واستحنت الريح: كان لها صوت كالحنين. وأبو زبيد: حرملة بن المنذر، مخضرم، نصراني، بقي إلى أيام معاوية، ألحقه ابن سلام بالطبقة الخامسة من شعراء الإسلام. طبقات فحول الشعراء 593.

(52) الكتاب 1/ 239 (بولاق)، وأفاد مخرج شرح أبياته أنه في نسخة باريس كذلك.

(53) شرح أبيات سيبويه 1/ 289.

قلت: وهو مع ذلك غير بعيد، لأنه جار على مذهب مبني على السماع، ويذهب إليه جماعة من النحويين. وهو في جمهرة القرشي: «مستحيراً»، من الحيرة، بالنصب. وفي القصيدة التي منها البيت أبيات تحتمل ما يحتمله من الرفع أو النصب أو الإتباع.

ويمكن أن يكون على هذا المذهب قول الفرزدق:

يُقلّب عيناً لم تكن لخليفة مشوهةً حولاء بادٍ عيوبُها[54]

على أن «باد» مبتدأ، و«عيوبها» فاعل به، ولم يعتمد على نفي أو استفهام، ويسهّل ذلك أنه معتمد على موصوف، فالجملة صفة لـ«عيناً». وجاء به ابن الشجري على تسكين ياء المنقوص المنصوب في الضرورة، ونقل ابن جني عن المبرد أن ذلك من أحسن الضرورات[55]، ونقل المعرّي عن الفراء أنه لغة[56]، وحَمْلُه على مذهب من يجيز عمل المبتدأ بغير أن يعتمد جائز أيضاً.

وعلى هذا المذهب، بلا شك، قراءة أبيّ: ﴿ودانٍ عَلَيهم ظِلالُها﴾[57]، بالرفع والتذكير، وقال الفراء: «فهذا مستأنف في موضع رفع»، ولا عجب، فالكوفيون يجيزونه. ولا يصح إعرابه مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير، كما فعل ابن النحاس، ومكي[58]، لأن ﴿دانٍ﴾ بالتذكير لا يُخبَر به عن ﴿ظِلَٰلُهَا﴾، فلا يقال: ظلالها دان. وقال أبو حيان: «فهذا يمكن أن يستدل به الأخفش»، ونفْي الآلوسي لجواز الاستدلال به في هذا لا يُلتفَت إليه؛ لأنه بغير علة. وما لا

(54) ديوانه 51، وأمالي ابن الشجري 1/ 158 و433، ونضرة الأغريض 263، والأشباه 4/ 444 (عن الأمالي).

(55) المحتسب 1/ 126 و2/ 343، وهذا النقل عن المبرد في أمالي ابن الشجري 1/ 157، ونضرة الإغريض 262، والخزانة 8/ 348، وشرح شواهد الشافية 406 (عن الأمالي)، ولم أجد ذلك في المقتضب أو الكامل.

(56) عبث الوليد 147، وانظر ضرائر ابن عصفور 93، وضرائر الآلوسي 177.

(57) معاني القرآن للفراء 3/ 216، وتفسير الطبري 29/ 132، وإعراب القرآن لابن النحاس 5/ 101، وشواذ ابن خالويه 167، وتفسير القرطبي 19/ 139، والبحر 8/ 396، وروح المعاني 29/ 159.

(58) مشكل الإعراب 784.

يُستدل به حقاً لمذهب الأخفش والكوفيين هو قراءة: ﴿وَدَانِيَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا﴾[59]، بالرفع والتأنيث؛ لأنه يمكن أن يكون مبتدأ وخبراً؛ لأنه يصح أن يقال: ظلالها دانية، كما بيّن ابن عصفور وأبو حيان وابن هشام والآلوسي.

● بيت المرّار الفقعسي:

قال صاحبي: قال طال بنا الحديث في هذا الضرب المختلف فيه، وهو إعمال الوصف غير معتمد على نفي أو استفهام، وتركنا الأصل المجمع عليه، وهو إعماله معتمداً على ذلك.

قلت له: لا تنس أن أول ما احتججنا به هو رواية الخليل وسيبويه هذا الأسلوب عن العرب، وهذا لو اقتصرنا عليه وحده لكان كافياً.

ونحتج أيضاً بما أنشده ثعلب للمرَّار بين سعيف الفَقْعَسِيّ الأسديّ:

أمُـرْتَـجِـعٌ لـي مـثـلَ أيـامِ حَـمَّـةٍ ... وأيـامِ ذي قـارٍ عـلـيّ الـرواجـعُ[60]

وقد استشهد به ابن مالك في شرح التسهيل، وأخذه عنه ابن هشام في شرح اللمحة. فـ«مرتجع» مبتدأ، وهو وصف معتمد على استفهام، «والرواجع» فاعل به سد مسد الخبر، وقد اختلف الوصف ومرفوعه في العدد، فالوصف مفرد، والمرفوع جمع، فيتعين هذا الإعراب؛ لأنه لا يجوز أن يكون المرفوع مبتدأً، والوصف خبراً، إذ لا يُخبَر بالمفرد عن الجمع. والمرّار الفقعسي إسلامي أموي[61]، وقال صاحب الأغاني: من مخضرمي الدولتين، وقيل: لم يدرك الدولة العباسية. وله في كتاب سيبويه وكتب النحو شواهد.

(59) الكشاف 4/ 681، ومفاتيح الغيب 30/ 248، وشرح الجمل 1/ 341 و553، وتفسير القرطبي 19/ 139، وتفسير البيضاوي 775، والبحر 8/ 396، وشرح اللمحة 2/ 62، وروح المعاني 29/ 159.

(60) مجالس ثعلب 1/ 208، والمحكم 1/ 191، وشرح التسهيل 1/ 268، وشرح اللمحة 2/ 62، واللسان 9/ 473، والتاج 5/ 351 (ر ج ع). وحمة وذو قار: موضعان.

(61) الشعر والشعراء 699، والأغاني 10/ 325، والمؤتلف 176، ومعجم الشعراء 337، والخزانة 7/ 252.

● حديث: «أَحَيٌّ والداك؟»:

ونحتج بحديث عبد اللّه بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ عند الشيخين وغيرهما: «جاء رجل إلى النبي ـ ﷺ ـ فاستأذنه في الجهاد، فقال: «أَحَيٌّ والداك؟» قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد»[62].

فقوله: «أحيٌّ والداك؟» هو ما نحن فيه، وترى أن الوصف مفرد، والمرفوع مثنى. وقد استشهد به ابن مالك[63].

قال صاحبي: فكيف تقول في منع بعض النحويين الاستدلال بالحديث على قواعد العربية؟

قلت له: إنما اشتهر المنع عن ابن الضائع وأبي حيان[64]، فهما اللذان تكلما على ذلك، وأنكرا على ابن خروف وابن مالك الإكثار من الاستدلال على المسائل النحوية بالأحاديث النبوية. أما جمهور النحويين فيذكرون الأحاديث في كتبهم، ولا يرون في الاستدلال بها بأساً، بل إنك تجد في كتب أبي حيان ذلك. وأبو حيان ظاهري في الفقه وفي النحو، وظاهريته كان ينبغي أن تحمله على الأخذ بالأحاديث في النحو، ولكنه كان يُسلّم للنحويين السابقين، ولا يستحب مخالفتهم، حتى إنه أعرض عن ابن تيمية بعد مودة بينهما، لترك ابن تيمية قبول كلام لسيبويه[65]، وقد وجد أبو حيّان الأقدمين مقلّين في ذكر الأحاديث، إذا ما قيس إلى القرآن والشعر، فأنكر إكثار ابن مالك في كتبه منها، وابن مالك كانت له مشاركة في علوم السنة.

ويظن بعض الناس فهماً من عبارات ابن الضائع وأبي حيان أن المتقدمين لا يذكرون الأحاديث البتة، وهذا غير صحيح، فدونك كتب سيبويه والفراء والأخفش والمبرد والزجّاج وأبي علي، وأضرابهم ـ تجدها لا تخلو من

---

(62) اللؤلؤ والمرجان 3/ 185.

(63) شواهد التوضيح 65.

(64) انظر الاقتراح 17، والخزانة 1/ 10.

(65) البغية 1/ 282.

الأحاديث، أما القلة فينبغي أن يُتطلب سببها، ولا تكون القلة دليلاً على عدم الجواز، فهذا لا بقوله أحد، فمجرد ذكر الأحاديث في مسائل العربية دليل على أنها تصلح للاستدلال في هذا الأمر. وما في كتب اللغة أكثر مما في كتب النحو، والنحو صنو اللغة.

وأما رواية الحديث بالمعنى، فالشعر يروى بالمعنى أيضاً، والدليل على ذلك اختلاف الروايات وقول النحويين: الرواية مغيّرة، والرواية الصحيحة كذا.

وإذا قست رواية الأحاديث إلى رواية الأشعار ـ وجدت فرقاً كبيراً؛ فإن الأشعار لم تجد من العناية والصيانة والتحرّي ودراسة الأسانيد، بل من التأثّم والتحرّج من التغيير ـ ما وجدته الأحاديث. وأكثر الأشعار ليس لها أسانيد، ولكنْ يأخذها الناس من الكتب وِجادة، وإن وُجد لها فلا يُشترط في ناقليها ما يُشترط في ناقلي الأحاديث، ولا يُبحث في أمرهم عدالةً وضبطاً بقدر ما يُبحث في أولئك.

ولا يغب عنك أن كثيراً من الحديث دوّنه قوم يُحتج بكلامهم كمالك والشافعي ـ رضي الله عنهما ـ وأن كثيراً من الرواة كانوا يكتبون ما يتحملونه من الحديث، وأنه ليس كل أصحاب الحديث يجيز الرواية بالمعنى، وبلغ من تحرّجهم أن قال الأعمش: «كان هذا العلم عند أقوام كان أحدهم لأن يخرّ من السماء أحب إليه من أن يزيد فيه واواً أو ألفاً أو دالاً»[66]، وحكوا عن مالك ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يتحفّظ من الباء والتاء والثاء في حديث رسول الله ﷺ[67]، ومن أجاز الرواية بالمعنى إنما أجازها للعالم بمواقع الكلام، وما يقوم بعضه مقام بعض، وما يحيل المعاني من اللفظ، واجتمعوا على أنه لا يجوز لغير من كان كذلك أن يروي بالمعنى[68].

---

(66) الكفاية 274.

(67) الكفاية 275.

(68) انظر الرسالة 370، والكفاية 300، والإلماع 174، ومقدمة ابن الصلاح 226، والباعث الحثيث 118، وتدريب الراوي 2/ 98، وغيرها.

وقد كتب الأستاذ الشيخ محمد الخضر الحسين بحثاً نفيساً في هذا[69]، وختمه بتفصيل حسن، حاصله أن يُدْرَسَ كل حديث يُحتج به وأن يُنظر في رواته ورواياته، فما ترجح أنه من لفظ النبي ـ ﷺ ـ أو لفظ من يُحتج بكلامه ـ كان حجة. وفي الحق إن هذا الدرس ينبغي أن يكون لكل ما يُستدل به في علوم العربية من شعر أو نثر، وليس خاصّاً بالحديث النبوي.

قال صاحبي، وكان من أهل العلم: فهذا الحديث قد روي برواية أخرى، لفظها: «ألك أبوان؟»، فهل يمكن أن تكون إحداهما الأصل، والأخرى من الرواية بالمعنى؟

قلت: أخرج الحديث بلفظ: «أحيٌّ والداك؟»: أحمد، من خمس طرق[70]، والبخاري في الصحيح، في كتاب الجهاد، باب الجهاد بإذن الأبوين، من طريق[71]، وفي الأدب المفرد من طريق[72]، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين، من طريقين[73]، وله عنده طرق لم يذكر فيها اللفظ، ولكن قال: بمثله، والنسائي من طريق[74]، وأبو نُعيم من طريق[75]، والبيهقي من طريقين[76]، والخطيب البغدادي من طريق[77]، فهذه أربعة عشر طريقاً.

وأخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الأدب، باب لا يجاهد إلا بإذن الأبوين، بلفظ: «لك أبوان؟»[78]، وأبو داود بلفظ: «ألك أبوان؟»[79]،

---

(69) الاستشهاد بالحديث في اللغة.

(70) المسند (شاكر) 10/ 53 و11/ 41 و61 و81 و12/ 19.

(71) صحيح البخاري 4/ 71.

(72) الأدب المفرد 1/ 75.

(73) صحيح مسلم 1975.

(74) سنن النسائي 6/ 10.

(75) الحلية 5/ 66 و7/ 234.

(76) السنن الكبرى 9/ 25.

(77) تاريخ بغداد 4/ 250.

(78) صحيح البخاري 8/ 3، وفي بعض فروع النسخة اليونينية: «ألك أبوان؟».

(79) سنن أبي داود 3/ 17.

والترمذي بلفظ: «ألك والدان؟»[80]، والطحاوي بلفظ: «ألك أبوان؟»[81]، فهذه أربعة طرق.

وهذا اللفظ الذي لا شاهد فيه عند البخاري وأبي داود من طريق محمد بن كثير العَبْدِيّ، عن سفيان الثوري. ورواه باللفظ الآخر الذي فيه الشاهد عن سفيان: وكيعُ بن الجراح[82]، عند أحمد[83]، ومسلم، ورواه عن سفيان أيضاً يحيى بن سعيد القطان[84]، عند مسلم. وهذان ـ أعني وكيعاً ويحيى ـ لا يقاسان إلى محمد بن كثير، فقد تكلم فيه ابن معين[85]، فهو أدنى منزلة منهما، فروايتهما عن سفيان أرجح.

وهذا اللفظ عند الترمذي من طريق محمد بن بشار، المعروف بـ«بُنْدار»[86]، عن يحيى بن سعيد القطان. ورواه باللفظ الآخر الذي فيه الشاهد عن يحيى: محمدُ بن المثنى[87]، المعروف بأبي موسى الزَّمِن، عند مسلم والنسائي، وقد قدّم أبا موسى على بندار غيرُ واحد، منهم أبو داود والدارَقُطْني، فروايته أرجح.

وهذا اللفظ عند الطحاوي من طريق محمد بن عبد اللّه بن عبد الأعلى بن كُناسة الأسدي[88]، عن الأعمش. ورواه باللفظ الآخر الذي فيه الشاهد عن الأعمش: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن الحارث الفزاري[89]،

---

(80) سنن الترمذي 4/ 191.
(81) مشكل الآثار 3/ 25.
(82) ترجمته في تذكرة الحفاظ 1/ 306، وغيره.
(83) المسند 11/ 61.
(84) ترجمته في تذكرة الحفاظ 1/ 298، وغيره.
(85) الميزان 4/ 18، وتهذيب التهذيب 9/ 417، وغيرهما.
(86) ترجمته في تذكرة الحفاظ 2/ 511، والميزان 3/ 490، وتهذيب التهذيب 9/ 70، وغيرهن.
(87) ترجمته في تذكرة الحفاظ 2/ 512، والميزان 4/ 24، وتهذيب التهذيب 9/ 425، وغيرهن.
(88) ترجمته في الميزان 3/ 592، وتهذيب التهذيب 9/ 259، وغيرهما.
(89) ترحمته في تذكرة الحفاظ 1/ 273، وغيره.

عند البيهقي. وأبو إسحاق لا يقاس إلى أبي كناسة، فقد تكلم في هذا أبو حاتم[90]، فرواية أبي إسحاق أرجح.

وبهذا تكون رواية: «أحيٌّ والداك؟» راجحة على رواية: «ألك أبوان؟» بكثرة طرقها وتقديم رواتها.

وقد جاء لفظ: «أحي والداك؟» في كلام لابن عمر مرويّ في الأدب المفرد[91].

أحي والداك؟

الكتاب	الـرواة					
مسند أحمد		يزيد بن هارون	مسعر	حبيب بن أبي ثابت	أبو العباس السائب بن فروخ	عبدالله بن عمرو بن العاص
		محمد بن جعفر	شعبة			
		وكيع	مسعر وسفيان			
		عفان وبهز	شعبة			
		عفان				
صحيح البخاري		آدم				
الأدب المفرد		علي بن الجعد				
صحيح مسلم	ابن أبي شيبة وزهير بن حرب	وكيع	سفيان			
سنن النسائي	محمد بن المثنى	يحيى بن سعيد	سفيان وشعبة			
حلية الأولياء[*]	الحارث بن أبي أسامة	الحسن بن قتيبة	مسعر			
سنن البيهقي	جعفر بن محمد	آدم	شعبة			
	معاوية بن عمرو	أبو إسحاق الفزاري	الأعمش			
تاريخ بغداد	أحمد بن عبيدالله	إسحاق الأزرق	مسعر			

(90) الجرح والتعديل 7/ 300.

(91) الأدب المفرد 1/ 44.

(*) من هنا فما بعد قبل الراوي المذكور راوٍ أو أكثر.

ألك والدان؟ ـ ألك أبوان؟

الكتاب	الـرواة					
صحيح البخاري		محمد بن كثير	سفيان	حبيب بن أبي ثابت	أبو العباس السائب	عبدالله بن عمرو
سنن أبي داوود						
سنن الترمذي	محمد بن بشار	يحيى بن سعيد	سفيان وشعبة			
مشكل الآثار للطحاوي(*)	علي بن معبد وأبو أمية	محمد بن عبدالله الأسدي	الأعمش			

● شواهد محتمِلة:

ويُذكر حديث آخر يحتمل هذا الأسلوب، فيما أخرجه الشيخان من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ الطويل في بدء الوحي، وهو قول النبي ـ ﷺ ـ لورقة بن نوفل: «أوَ مُخْرِجِيَّ هم؟»[92]، وقد تكلم عليه ابن مالك في تعليقه على الصحيح[93]، وجعل «مخرجيّ» خبراً، و«هم» مبتدأ، وذكر أنه لا يجوز العكس، من أجل أن «مخرجيّ» لا يتعرف بالإضافة، فالإضافة فيه لفظية، وأنه لو رُوي: «مخرجي» بتخفيف الياء لجاز أن يكون «هم» فاعلاً سد مسد الخبر؛ ذلك أنه يكون مفرداً، وبتشديد الياء يكون مجموعاً، فإحدى الياءين أصلها واو الرفع، وحذفت النون للإضافة. ولم أجد له رواية بغير تشديد الياء، وذكر السهيلي أنه لم يروَ إلا كذلك[94]، وهذا مفهوم كلام ابن الحاجب[95]، وابن مالك. وأنت خبير أنه يمكن أن يكون «مخرجيّ» مبتدأ، و«هم» فاعلاً،

(*) هذا الجدول مختصر، وثم تفصيل أكثر من هذا.

(92) صحيح البخاري 1/ 6 و6/ 215 وصحيح مسلم 1/ 142.

(93) شواهد التوضيح 65، وانظر عمدة القاري 1/ 59.

(94) نتائج الفكر 426.

(95) أمالي ابن الحاجب 2/ 495.

على لغة «أكلوني البراغيث»، ولم يحمله ابن مالك عليها لقلتها، ونقل أبو حيان عن ابن حَوْط الله[96] أنه يجوز تثنية الوصف وجمعه، وجعل منه الحديث[97]، ومفهوم هذا أنه لا يجعله من اللغة المذكورة، وذكره ابن هشام في القطر، وشرحه شاهداً لها[98].

وجوّز ابن النحّاس[99]، والحَوْفي[100]، وأبو البقاء[101]، والبيضاوي[102]، في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ﴾ ـ أن يكون ﴿هو﴾ فاعلاً و﴿حق﴾ مبتدأ، ولم يستبعده أبو حيان، قال: «و﴿حقّ﴾ ليس اسم فاعل ولا مفعول، وإنما هو مصدر في الأصل، ولا يبعد أن يرفع، لأنه بمعنى ثابت»[103].

وقرأ جمع في الشاذ: ﴿أَفَحَسْبُ الذين كفروا أن يتخذوا عِبادي من دوني اولياء﴾، بإسكان السين وضم الباء من ﴿أَفَحَسِب﴾[104]، منهم علي وابن عباس وعكرمة، رضي الله عنهم. ووصفها الزجاج بالجودة، والزمخشريُّ، وجوز أن تعرب مبتدأً وفاعلاً، وعنه أخذ البيضاوي، وقال أبو حيان: «والذي يظهر أن هذا الإعراب لا يجوز؛ لأن حسباً ليس باسم فاعل فيعمل، ولا يلزم من تفسير شيء بشيء أن تجري عليه جميع أحكامه»[105]، يريد تفسيره بـ«كاف». وقد جَوز هو هذا الإعراب في آية يونس السابقة، وسوغه بأن ﴿حق﴾ بمعنى ثابت،

---

(96) عبد اللّه بن سليمان، أندلسي، من العلماء، توفي بغرناطة سنة 612هـ، البغية 2/ 44.

(97) الارتشاف 1082، وانظر المساعد 34ب، والهمع 2/ 7، ونتائج التحصيل 956.

(98) شرح القطر 180.

(99) إعراب القرآن لابن النحّاس 2/ 258، وانظر تفسير القرطبي 8/ 351.

(100) البحر 5/ 168.

(101) التبيان 677.

(102) تفسير البيضاوي 281.

(103) البحر 5/ 168، وانظر روح المعاني 11/ 135.

(104) معاني القرآن للفراء 2/ 160، وللأخفش 435، وتفسير الطبري 16/ 26، ومعاني القرآن للزجاج 3/ 314، وشواذ ابن خالويه 85، والمحتسب 2/ 34، والكشاف 2/ 749، ومفاتيح الغيب 21/ 173، وتفسير القرطبي 11/ 65، وتفسير البيضاوي 401، والبحر 6/ 166، والإتحاف 2/ 228.

(105) البحر 6/ 166.

كما رأيت. ثم إنه في آخر الكلام قال: «ولا يبعد أن يرتفع به الظاهر (يريد حسباً)، فقد أجازوا في: مررت برجل أبي عَشْرة أبوه ـ ارتفاع أبوه بأبي عشرة».

وذكر هذا الإعراب في قوله تعالى: ﴿أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى﴾ ابن النحاس[106]، ومكي[107]، وابن الأنباري أبو البركات[108]، وأبو البقاء[109]، وأبو حيان، ورجحه على الإعراب الآخر، وهو أنه مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير ـ بأن هذا الإعراب لا فصل فيه بين العامل والمعمول بالأجنبي؛ إذ ﴿عن آلهتي﴾ متعلق بـ﴿راغب﴾، فإذا كان ﴿أنت﴾ مبتدأ كان أجنبياً فاصلاً بينهما، وإذا كان ﴿أنت﴾ فاعلاً كان غير أجنبي، لأن ﴿راغب﴾ عامل فيه[110]، وهو يردّ بهذا إعراب الزمخشري[111]. وأخذ بقول أبي حيان ابنُ هشام[112]، ورد به تجويز ابن مالك الوجهين[113]. ولا يخفى أن ترجيح أبي حيان لا يكون إلا على القول بأن الخبر لا يعمل في المبتدأ، أما على قول الكوفيين: إنهما مترافعان، فيبقى جواز الوجهين في الآية.

ويُعترض جَعْلُ ﴿أنت﴾ فاعلاً باعتراض آخر، هو أن الوصف في هذه الحال لا يرفع الضمير.

● **رفعه الضمير:**

وقد اختلفوا في ذلك، فنسبوا إلى الكوفيين أنهم يمنعونه[114]، وقال

---

(106) إعراب القرآن لابن النحاس 3/ 19.

(107) مشكل الإعراب 456.

(108) البيان 2/ 127.

(109) التبيان 876.

(110) البحر 6/ 194، وانظر شرح ابن عقيل 1/ 198.

(111) الكشاف 3/ 20.

(112) المغني 723، وتخليص الشواهد 183.

(113) شرح التسهيل 1/ 269، وشرح العمدة 1/ 156.

(114) الارتشاف 1080، والمغني 723، وتخليص الشواهد 183، وشرح الشذور، 182، والمساعد 34ب، وائتلاف النصرة 100، والهمع 2/ 6، ونتائج التحصيل 944.

بقولهم السهيلي وابن الحاجب[115]، فلا يقال عندهم: أقائم أنتما؟ بل: أقائمان أنتما؟ وكذا الجمع. وفسر الرضي كلام ابن الحاجب في الكافية على غير ما فسره المصنف في أماليه، فحمله على الإجازة[116]. ووهّم ابنُ هشام ابنَ الحاجب في أن ذلك إجماع[117].

ونسب ابن هشام في شرح الشذور إلى الزمخشري موافقتهم، وذكر في المغني إعرابه لآية مريم ولم يُحمِّله ذلك الرأي، وقال في تخليص الشواهد: «وكأن الزمخشري يوافقهم، لأنه جزم في ﴿أراغب أنت﴾ بذلك»، وهذه العبارة أسلم.

وحجة المانعين، فيما ذُكر، أن الفعل لا ينفصل مرفوعه المضمر، إلا فيما استُثني، لا يقال: قام أنا، ولا: قام أنت، فكذلك الوصف. واعتل ابن هشام في المغني لجواز رفع الوصفِ الضمير المنفصل بأمور: أحدهن: أنه يُجهَل المعنى إن لم يُفصَل، وأما الفعل فالضمير معه بارز، نحو: قمت. الثاني: أن طلب الوصف للمعمول دون طلب الفعل، فاحتُمل معه الفصل. الثالث: أن مرفوع الوصف سد مسد الخبر، وهو واجب الفصل. وزاد في تخليص الشواهد أن مرفوع الوصف ينفصل إذا جرى على غير من هو له حالَ اللبس إجماعاً، فكما فُصل في هذا لغرض، يُفصل في ذاك لغرض سده مسد الخبر، واحتج بقول القائل:

خليلي ما واف بعهدي أنتما

وبالآية، فتوجيهها إلى ابتدائية الضمير مؤدٍّ إلى الفصل بالأجنبي بين الجار ومتعلقه.

وذكر ابن جِنِّي أن العرب تقول: أقائم أخواك أم قاعدان؟ وجعله من المطّرد في الاستعمال الشاذ في القياس، ونقل عن المازني أن القياس في ذلك أن يُقال: أقائم أخواك أم قاعدٌ هما؟ قال: «إلا أن العرب لا تقول إلا: قاعدان،

---

(115) نتائج الفكر 425، وأمالي ابن الحاجب 495.

(116) شرح الرضي 1/ 225.

(117) المغني 723.

فتصل الضمير، والقياس يوجب فصله، ليعادل الجملة الأولى»[118]. وربما شهد هذا المنقول عن العرب لقول المانعين.

قال صاحبي؛ وهو يشهد لنا أن هذا الأسلوب عربي؛ إذ نسبه ابن جِنِّي إلى العرب:

● بقية الشواهد المحتملة:

قلت ويحتمل أن يكون من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، في قراءة من رفع ﴿غير﴾، وهم غير حمزة والكسائي من السبعة، فقد قرآها بالجر[119]، فجعله محتملاً أن يكون منه مكيّ[120]، وابن الأنباري أبو البركات[121]، وأبو البقاء[122]، والبيضاوي[123]، ونَظَر في هذا الإعراب أبو حيان بأن الظاهر أنه لا يجوز أن تدخل على الوصف «مِن» الاستغراقية؛ لأنه إذا جرى مجرى الفعل لا يكون فيه عموم، ولأنه لا يُحفظ عن العرب نحو: هل من قائم الزيدان[124].

ويحتمله أيضاً قوله تعالى: ﴿أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾[125].

● بيت لابن هَرْمة:

ويحتمله عندي ما أنشده سيبويه لابن هرمة:

أَنـصْـبٌ لـلـمـنـيـة تـعـتـريـهـم ... رجـالـي، أم هُـمُ دَرَج الـسُّـيـولِ؟[126]

---

(118) الخصائص 1/ 100 وانظر الارتشاف 1081، وفيه أن القياس: أقائم أخواك أم قاعد؟ ويجوز أن يكون تحريفاً وأن يكون وهماً. وانظر حاشية الصبان 1/ 191، وحاشية الخضري 1/ 89.

(119) السبعة 534، والتبصرة 304، والتيسير 182، والنشر 2/ 351.

(120) مشكل الإعراب 592.

(121) البيان 1/ 286.

(122) التبيان 1072.

(123) تفسير البيضاوي 574.

(124) البحر 7/ 300.

(125) مشكل الإعراب 765، والبيان 2/ 468.

(126) الكتاب 1/ 416، ومجاز القرآن 1/ 107، وتفسير الطبري 7/ 368 (المعارف)، وشرح أبيات سيبويه 1/ 189، والأعلم 1/ 206، والكشاف 1/ 435، وأساس البلاغة 128، واللسان 3/ 92،=

يقال: نَصْب، بفتح فسكون، وهو مصدر نصبته، ويستعمل بمعنى المنصوب. ويقال نُصْب، بضم فسكون، وهو أيضاً المنصوب، مثل: ضَعْف وضُعْف. ويقال: نَصَب، بفتحتين، ويمكن أن يكون عندي بمعنى المفعول أيضاً، مثل: جَزَر وحَلَب. ويقال: نُصُب، بضمتين، ويجوز أن يكون مفرداً، فيكون مثل: شُغْلِ وشُغُل، وقُطْب وقُطُب، والجمع أنصاب، وأن يكون جمعاً، والمفرد نَصْب، مثل: رَهْن ورُهُن، وسَقْف وسُقُف.

وقد قرئ بذلك كله في قوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾، في المائدة، وقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾، في المعارج[127]. إلا أن السبعة لم يختلفوا في موضع المائدة أنه بضمتين، واختلفوا في موضع المعارج، فقرأه ابن عامر وحفص بضمتين، وقرأه الباقون بفتح فسكون[128].

وتوجيه هذه القراءات واللغات مختلف شيئاً في الكتب، وما ذكرته أمثل ما يمكن أن يفهم منها[129].

أما بيت ابن هرمة، فلا بد من سكون الصاد فيه للوزن، والنون مفتوحة أو مضمومة، وعلى كليهما اللفظ مفرد بمعنى المفعول، وإذا كان كذلك فهو مما نحن فيه، فـ«نصب» مبتدأ، و«رجالي» مرفوع به.

ولكن يكدر هذا أمران:

أحدهما: أن «نَصْب» مصدر، والمصدر يخبر به عن المثنى والجمع، فيحتمل أن يكون خبراً عن «رجالي».

والآخر: أن المعنى على التشبيه، ويجوز أن يشبه الجمع بالمفرد، فيقال: هؤلاء الرجال مثل النصب للمنية، ثم حذفت الأداة على طريقة التشبيه البليغ،

= والتاج 2/ 41 (درج)، ومجموع شعره الموسوم بديوان ابن هرمة 192. ودرجُ: بالنصب والرفع، ولهذا أنشده سيبويه، أي طريقها وممرها.

(127) البحر 3/ 424 و8/ 336.

(128) السبعة 151، والتبصرة 359، والتيسير 214. والنشر 2/ 391.

(129) انظر معاني القرآن للفراء 3/ 186، وللأخفش 273، ومجاز القرآن 1/ 152، و2/ 270، وتفسير الطبري 29/ 56، ومعاني القرآن للزجاج 2/ 146 و5/ 224، والكشاف 2/ 336، ثم كتب التفسير والمعجمات من بعد.

فيصح كذلك الإخبار بـ«نصب» عن «رجالي».

ورواية أبي عبيدة، وعنه أخذ الطبري:

أرجماً للمنون يكون قومي وريب الدهر، أم درج السيول؟

ولا شاهد لنا فيها.

● **بيت أبي نُواس:**

وينشدون بيتاً لأبي نواس، فيه استعمال نحو: غير قائم الزيدان، وهو في معنى: ما قائم الزيدان، وهو:

غيرُ مأسوف على زمن ينقضي بالهم والحَزَن[130]

وهو بيت مستشكَل من قديم. إذ نقل أبو حيان أن علي بن عثمان بن جني سأل أباه عنه[131]. وتحرّف الكلام في شرح ابن عقيل، ففيه: «وقد سأل أبو الفتح بن جني ولدَه عن إعراب هذا البيت، فارتبك في إعرابه». وفي نسختين من الشرح: «وقد سأل أبا الفتح...»[132]، على الصواب، وأفاد الخضري أنه في بعض النسخ بالواو. وذكر أبو نزار الملقب بملك النحاة أنه سئل عنه ببغداد، فلم يعرف وجه الرفع في «غير»، وأن أول من أخطأ فيه شيخه الفصيحي[133]. وذكر ابن الشجري أنه سئل عنه أيضاً. وعده ابن هشام من مشكل التراكيب التي وقعت فيها «غير». وذكر الأقوال فيه، وهي ثلاثة:

---

(130) ليس في ديوانه، وهو في أمالي ابن الشجري 1/ 47، وأمالي ابن الحاجب 638، وشرح التسهيل 1/ 275، وشرح الرضي 1/ 226 و4/ 290، وتذكرة النحاة 171 و366 و405، والمغني 211 و886، وشرح ابن عقيل 1/ 191، والعيني 1/ 513، وشرح الأشموني 1/ 191، والهمع 2/ 6، والأشباه 2/ 107 و3/ 299، ونتائج التحصيل 960، والخزانة 1/ 345، وشرح أبيات المغني 4/ 3.

(131) تذكرة النحاة 405.

(132) حاشية الشجاعي 76، وحاشية الخضري 1/ 88.

(133) تذكرة النحاة 171، وأبو نزار هو الحسن بن صافي، لقّب نفسه بذلك اللقب، صاحب علوم، ولد ببغداد، وتوفي بدمشق سنة 568هـ. البغية 1/ 504. والفصيحي هو علي بن محمد بن علي، منسوب إلى فصيح ثعلب لترداده، توفي ببغداد سنة 516هـ. البغية 2/ 197.

أحدهن: أن «غير» خبر مقدم، والأصل: زمن ينقضي بالهم والحزن غير مأسوف عليه، ثم حذف المبتدأ، فلما حُذف أُظهر المضمر في «عليه»، وقُدِّم الخبر، فصار إلى هذا الذي ترى، وهو قول ابن جِنِّي[134]، وتبعه ابن الحاجب.

والثاني: وهو المشهور عند المتأخرين، وهو أن «غير» مبتدأ، ومرفوع ما أضيف إليه مغن عن الخبر، وهو «على زمن». وقد ألمح إليه ابن جِنِّي، وأشار إلى جوازه ابن الحاجب، وبينه ولم يذكر غيره ابن الشجري، وتبعه ابن مالك، بل بنى عليه قاعدة، فقال في التسهيل: «وأُجرى في ذلك: غير قائم، ونحوه، مجرى: ما قائم»[135]. وذهب إليه بهاء الدين بن النحَّاس[136]، ووصفه ابن هشام بأنه أحسن ما قيل في البيت.

والثالث: أن «غير» خبر لمحذوف، و«مأسوف» مصدر كالميسور والمعسور، والمراد به اسم الفاعل، والمعنى: أنا غير آسف على زمن هذه صفته، ونسبه ابن هشام إلى ابن الخشاب، ووصفه بالتعسف[137].

ويبدو أنه صُنع عليه البيت الذي مر في أول هذه الكلمة:

غيرُ لاهٍ عداك، فاطّرِحِ اللهوَ، ولا تغترِرْ بعارض سلْمِ

ومما يشهد لذلك قول أبي حيان: لم أرَ لهذا البيت نظيراً في الإعراب (يعني بيت أبي نواس) إلا بيتاً في قصيدة للمتنبي، وهو:

ليس بالمُنكَر أن برَّزْتَ سَبْقاً ... غيرُ مدفوعٍ عن السَّبْقِ العِرَابُ[138]

والله أعلم

(134) تذكرة النحاة 405.

(135) التسهيل 44.

(136) الأشباه 2/ 107.

(137) المغني 886.

(138) ديوانه 1/ 263، والنقل عن تذكرة النحاة لأبي حيان في العيني والخزانة وشرح أبيات المغني، والمطبوع من كتاب التذكرة بعضه.



الإعراب في اصطلاح النحويين هو تغيير أواخر الكلمات لفظاً أو تقديراً بسبب اختلاف العوامل الداخلة عليها، وقد ذكر النحاة أن الأصل في الأسماء الإعراب، للفصل بين فاعلها ومفعولها وغير ذلك من الفصول، أما الأفعال فالأصل فيها البناء والتسكين؛ لأن العلة التي من أجلها وجب إعراب الأسماء تخلو منها(1). وقد وجدوا الفعل المضارع يشبه الأسماء في مواضع(2)، فأعرب لهذه العلة.

(1) انظر شرح السيرافي 1: 73.

(2) انظر أوجه المشابهة في الكتاب: 1: 14 وشرح كتاب سيبويه للسيرافي 1: 74.

أما العلامات الدالة على الإعراب فهي:

1 ـ حركات، وقد اتفق النحويون على أنها الأصل. وتكون في الأسماء عدا السكون، لتمكنها، وإلحاق التنوين بها، ولأنه يكون بعوامل يمتنع دخولها على الأسماء[3]. وفي الأفعال عدا الجر؛ لأنه من خصائص الأسماء، ويكون بالإضافة، وبأدوات، وكلاهما يستحيل دخولهما على الأفعال[4].

2 ـ حروف، وذلك في المواضع التي تمتنع فيها الحركة، واختاروا الحروف التي تشبه الحركات وهي حروف اللين، (الياء والواو والألف)؛ لأنها أقل وأخف[5]، فجعلها بعض النحاة علامات في الأسماء الستة والمثنى والجمع بحرفين. وجعلوا النون علامة له في الأمثلة الخمسة لقربها من هذه الحروف، ولأنها غنة في الخيشوم تجري فيه كما تجري هذه الحروف، وتبدل منها الألف في الوقف في قولك: رأيت زيداً[6].

والإعراب بالحروف في الأسماء الستة، والمثنى وجمع المذكر السالم، مختلف فيه، والقول الذي أميل إليه قول إمام النحاة سيبويه ومن وافقه، الذي يرى بأن هذه الحروف ليست علامات على الإعراب، وإنما هي حروف الإعراب، أي التي يقع عليها الإعراب؛ لأنها أواخر هذه الأسماء، والنون بعد هذه الحروف دليل على الحركة المحذوفة والتنوين؛ إذ لا يصح أن يكون ما قبل هذه الحروف في المثنى وجمع المذكر حرف إعراب؛ لئلا يكون إعرابه مثل الواحد، كما لا يجوز أن يكون حرف الإعراب النون الواقعة بعد هذه الحروف؛ لأنها حرف صحيح يحتمل الحركة، فلو كان كذلك لظهرت الحركة عليها في النصوص الواردة إلينا، وبقيت الألف في المثنى، والواو في الجمع دون تغيير، أضف إلى ذلك أنها لو كانت حرف إعراب لثبتت في الإضافة. أما الألف والواو

---

(3) انظر الكتاب 1: 14.

(4) انظر شرح السيرافي 1: 95.

(5) انظر شرح السيرافي 1: 215.

(6) انظر شرح السيرافي 1: 70.

والياء فهي حروف الإعراب؛ لأنها نهاية الكلمة كالتاء من قولك قائمة عند إرادة التأنيث[7].

أما الأسماء الستة فالقول فيها مثل المثنى والجمع، أضف إلى ذلك أن هذه الحروف لو حذفت منها لبقي بعضها على حرف واحد مثل: فو، ذو، وهذا لا يجوز.

من هذا نخلص بنتيجة وهي أن الإعراب بالحروف لا يكون في الأسماء، وهي الأسماء الستة، والمثنى، وجمع المذكر السالم، على قول سيبويه ومن تابعه، ولم يبق لنا من هذه المواضع إلا موضعان وهما: الأمثلة الخمسة، والفعل المضارع المعتل الآخر.

أولاً: الأمثلة الخمسة

وهي: أبنية تتكون عند اتصال الفعل المضارع بألف الاثنين، أو واو الجماعة، أو ياء المؤنثة المخاطبة، وينتج عن ذلك خمسة أوزان وهي: يفعلان، تفعلان، يفعلون، تفعلون، تفعلين، فقد جعل النحويون علامة الرفع لها ثبوت النون، وعلامتي النصب والجزم حذفها.

وهنا، موضع السؤال وهو: لماذا جُعل الحرف علامة للإعراب في هذا الموضع، والإعراب بالحروف خروج عن الأصل، وإعراب الفعل أيضاً خروج عن الأصل، لماذا لا نقول إن النون هنا عوض عن الحركة المحذوفة قبل هذه الحروف، لأنها مشغولة بحركة تناسبها، فالألف تطلب الفتحة، والواو تطلب الضمة، والياء تطلب الكسرة، لذلك فإن حركة الإعراب لا تظهر على آخر الفعل لهذا المانع، فجعلت النون دليلاً عليها كما كانت في التثنية والجمع، وعند إرادة الجزم لا نحتاج إلى عوض، لأن الجزم سلب الحركة، فحذفت النون لهذا السبب، وحمل النصب على الجزم كما حمل على الجر في التثنية والجمع للأسباب التالية:

---

(7) انظر الكتاب ! : 17 وعلل التثنية لابن جني 51.

1 ـ الإعراب يكون في أواخر الكلمات ولا يفصل عنها بفاصل، وهذه النون مفصولة عن الفعل بالضمير، ولهذا لا يبنى الفعل المضارع عند اتصاله بنون التوكيد بسبب هذا الفصل.

2 ـ تكون الضمائر المتصلة بالفعل في بعض التراكيب علامات على التثنية والجمع، وليست فاعلاً على لغة (إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار) في أحد الوجوه، وعلى هذا التوجيه يكون حرف الإعراب هذه الحروف، لأنها نهاية الكلمة وبالقياس يكون حكمها كحكم المثنى.

3 ـ انشغال حرف الإعراب بحركات تناسب الضمائر، كما هو الحال عند اتصال الأسماء بياء المتكلم.

4 ـ الإعراب يكون في الحروف، وهذه الأفعال ليس لها حروف الإعراب إذا سلمنا بأنها معربة بالنون، يقول المبرد: (لا يكون حرف إعراب ولا إعراب فيه، ولا يكون إعراب إلا في حرف)[8].

5 ـ عدم إطراد القاعدة فيما ورد إلينا من كلام العرب ولم يتبين سبب ثبوت النون أو حذفها في بعض الشواهد، وإليك البيان:

أولاً: حذف النون وإثباتها في قراءة:

قال الله تعالى: ﴿وإذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدوا إلا الله﴾[9].

قرئت: لا تعبدون، ولا تعبدوا، بإثبات النون وحذفها، وهي قراءة أبي، وابن مسعود[10]. (وأما الباقون ﴿لا تعبدون﴾ وفيها إخبار بمعنى النهي وهذه قراءة والأشهر منها حتى التي يؤخذ بها).

---

(8) المقتضب 2: 154.

(9) سورة البقرة، الآية: 83.

(10) انظر معاني القرآن للفراء 1: 53، والكشاف 1: 293، والجامع لأحكام القرآن 2: 13، والبحر المحيط 1: 456.

ثانياً: حذف النون في مواضع يجب فيها الإثبات:

قول الرسول ﷺ: «لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا» (اخباربمعنى النهي).

فحذفت النون في قوله: لا تدخلوا، ولا تؤمنوا دون موجب لحذفها. والمعنى: لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنون حتى تحابوا.

وقول الرسول ﷺ: «كما تكونوا يولّى عليكم»[11].

حذفت النون من تكونوا دون موجب، ووجه الحذف على أنه جاء على لغة من يحذف النون دون ناصب أو جازم[12].

سمع عمر رضي الله عنه حديث رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله، كيف يسمعوا وأنّى يجيبوا وقد جيفوا»[13].

فحذف النون من يسمعون ويجيبون[14].

قال رسول الله ﷺ: «إذا أخذتما مضاجعكما تكبرا أربعاً وثلاثين»[15].

بحذف النون من تكبراً، وخرّج على أنه مجزوم بإذا[16].

وقال طرفة[17]:

يـا لـكِ مـنْ قُـبَّـرَةٍ بـمـعْـمَـرِ   خلا لكِ الجوّ فبِيضي واصفْري
قـد رُفِـعَ الـفـخّ، فـمـاذا تَـحْـذَري   ونَـقِّـري مـا شـئـتِ أن تُـنـقّـري

---

(11) انظر النحو الوافي 1: 180.
(12) انظر حاشية الخضري 2: 112.
(13) الحديث في مسند أحمد بن حنبل بنفس المعنى، واللفظ مختلف 7: 244.
(14) الضرائر 111.
(15) البخاري الوصايا 2: 190.
(16) انظر الأشموني 583.
(17) ديوانه 71.

وردت: تحذري بحذف النون دون موجب.

قال ذو الرمة:

لقد خِفْتُ إنْ لم يُصْلِح الله أمْرَكُمْ تَكُونُوا كَمَا كَانَتْ أَحَادِيثُ وَائِلَ[18]

حذفت النون من تكونوا.

وقال ذو الرمة:

وَهَمَّ رِجَالٌ يَشْفَعُوا لي فَلَمْ أَجِدْ شَفِيعاً إِلَيْهِ غَيْرَ جُودٍ يُعَادِلُه

حذفت النون من قوله يشفعوا، وقد أول النحاة ذلك فقالوا إن الفعل منصوب بأن محذوفة.

وبعضهم حكم عليه بالشذوذ[19].

وقال آخر:

وَطَرْفَكَ إمّا جِئْتَنَا فَاحْبسَنَّهُ كَمَا يَحْسَبُوا أنَّ الهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ

حذفت النون من «يحسبوا» وقد وجهت على حمل ما المصدرية على أن فعملت عملها، وقيل إن أصل كما: كيما فحذفت الياء. ويرى ابن مالك أن هذا تكلف، بل هي كاف التعليل وما الكافة، ونصب الفعل بها لشبهها بكي في المعنى[20].

ومثل ما سبق قول رؤبة:

لا تَظْلِموا النَّاس كَمَا لا تُظْلَمُوا

بحذف النون من «تظلموا» وخرج على تشبيه ما بأن الناصبة للمضارع[21].

وقال الشاعر:

---

(18) اللسان حقن 3: 257.

(19) انظر الهمع 4: 134، اللباب للصابوني 360.

(20) انظر الإنصاف 586، والجنى الداني 483.

(21) انظر الكتاب 3: 116، الإنصاف 591، الجنى الداني 484.

وإذ يـغـصَـبـوا الـنَّـاسَ أَمْـوَالَـهُـم   إِذَا مَـلّـكُـوهُـم ولَـم يَـغْـصَـبـوا

حذفت النون من يغصبوا دون ناصب أو جازم[22].

وقول آخر:

أَبِـيـتُ أَسْـرِي وَتَـبـيـتـي تَـدْلِـكِـي   وَجْـهَـكِ بـالمِـسْـك وَالـعَـنْـبَرِ الـذَّكِـي

حذفت النون من: تبيتي وتدلكي دون وجود ناصب أو جازم[23].

وقول آخر:

والأَرْضُ أَورثَـــتْ بَـــنِـــي آدَامَـــا   مَـا يـغـرْسُـوهَـا شَـجَـرا أَيَّـامَـا

حذفت النون من يغرسوها والأصل يغرسونها لعدم وجود موجب الحذف[24].

وقوله:

تَـــسْـــلأُ كُـــلّ حُـــرَّةٍ نـــحْـــيَـــيْـــنِ   وَإِنَّـــمَـــا سَـــلأْت عُـــكَّـــتَـــيْـــنِ

ثُـــمَّ تَـــقُـــولِـــي اشْـــتَـــر لـــي قُـــرْطَـــيْـــن

والأصل تقولين، حذفت النون دون موجب لحذفها[25].

ثالثاً: ورود النون مثبتة في مواضع يجب فيها الحذف من ذلك:

أ ــ موضع الفعل النصب:

قال رسول الله ﷺ: «قاموا قياماً حتى يرونه قد سجد»[26].

بيّن ابن مالك أن في هذا الحديث إشكالاً فقال: إن «حتى» فيه بمعنى إلى

(22) انظر الضرائر 110، ضرائر الألوسي 120.

(23) انظر الخصائص 1: 388، الضرائر 110 وشرح الرضي على الكافية 4: 24.

(24) انظر الضرائر 110، وضرائر الألوسي 126.

(25) انظر الضرائر 110.

(26) الحديث في البخاري كتاب الأذان 1: 137، وشواهد التوضيح 178، 180.

أن، والفعل مستقبل للقيام، فحق الفعل أن يكون بلا نون، وتمّ التخريج على أنه جاء على لغة من يرفع الفعل بعد «أن» حملاً على أختها.

وقال الرسول ﷺ: «فإذا وجدتهما راقِدَين قمت على رؤوسهما حتى يستيقظان متى استيقظا»[27].

بإثبات النون في قوله: يستيقظان، والموضع يتطلب حذفها[28].

وقال الشاعر:

أَنْ تَـهْـبِـطِـيـنَ بِـلادَ قَـوْ ... مٍ يَـرْتَـعُـونَ مِـنَ الـطِّـلاَحِ

بثبوت نون تهبطين بعد أن الناصبة[29].

وقال آخر:

أَنْ تَـقْـرَآنِ عَـلَـى أَسْـمَـاءَ وَيْـحَـكُـمَـا ... مِـنِّـي الـسَّـلاَمَ وَأَلاَّ تُـشْـعِـرا أَحَـدَا

بثبوت النون في تقرأان والموضع نصب لأن الفعل مسبوق بأن[30].

وقول الشاعر:

أَبَى عُـلَـمَـاءُ الـنَّـاسِ أَنْ يُـخْـبِـرونَـنـي ... بِـنَـاطِـقَـةٍ خَـرْسَـاءَ مِـسْـوَاكُـهَـا حَـجَـرْ

بثبوت النون في «يخبروني» مع أن الفعل مسبوق بأن المصدرية[31].

وقال الشاعر:

أَبَى النَّاسُ وَيْحَ النَّاسِ أَنْ يَشْتَرُونَهَا ... وَمَـنْ يَـشْـتَـرِي ذَا عِـلَّـةٍ بِـصَـحِـيـحِ

بثبوت النون في «يشترونها» والفعل واقع بعد أن الطالبة نصبه[32].

---

(27) الحديث في البخاري، البيوع 2: 47.

(28) انظر مجالس ثعلب 1: 322، الإنصاف 563، الجنى الداني 220.

(29) انظر شرح ابن يعيش 9: 2، شرح الأشموني 147، الخزانة 8: 42.

(30) انظر مجالس ثعلب 1: 322، الإنصاف 365، الجنى الداني 220 وشاهد التوضيح والتصحيح 180.

(31) انظر شواهد التوضيح 181.

(32) انظر المذكر والمؤنث للسجستاني 115.

ب ـ موضع الفعل جزم:

قال الله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا﴾[33].

ثبتت النون في قوله تعالى: ﴿تَرَيِنَّ﴾ في قراءة طلحة[34]، وحقها الحذف لأنها سبقت بإن الشرطية المدغمة في ما. وقد حكم ابن جني بشذوذ هذه القراءة، قال: (شاذة ولست أقول إنه لحن لثبات علَم الرّفع وهو النون في حال الجزم لكن تلك لغة)[35].

قال الشاعر:

لولا فوارسُ من نُعْمٍ وأسرتهم   يوم الصليفاء لَمْ يوفون بالجار

وردت: يوفون بثبوت النون بعد لم التي تطلب جزمه[36].

رابعاً: إطراد حذف النون:

أ ـ جوازا عند اتصالها بنون الوقاية

أشار أبو حيان أن حذف إحدى النونين متفق عليه عند اجتماعهما[37] وذلك في نحو قوله تعالى: (أتحاجوني)[38] وقوله تعالى: (تأمروني)[39].

فقد قرأت بنون واحدة مخففة وفتح الياء[40].

والنون المحذوفة عند سيبويه هي نون الرفع وليست نون الوقاية، واختاره ابن مالك[41]، وعند ابن عطية هي النون الموطئة لياء المتكلم، ولا يجوز حذف النون الأولى وهو لحن لأنها علامة رفع الفعل، أما أبو حيان فقد ذكر أن في

(33) سورة مريم، الآية: 25.

(34) انظر المحتسب 2: 92.

(35) المحتسب 2: 92.

(36) انظر شرح التسهيل 4: 66، المحتسب 2: 42، الجنى الداني 266.

(37) انظر البحر الميحط 7: 439، والمغني 685.

(38) سورة الأنعام، الآية: 80.

(39) سورة الزمر، الآية: 64.

(40) انظر الجامع لأحكام القرآن 15: 276.

(41) انظر المغني 685، وانظر الإتحاف 212.

المسألة خلاف وحذف أحدهما ليس بلحن لأن التركيب متفق عليه، واختار أن يكون المحذوف نون الرفع[42].

ب ـ حذفها وجوباً

عند تأكيد الفعل بالنون تحذف نون الرفع، وقالوا: خوفاً من توالي الأمثال مثل: هل تخرجانّ، وأتخرجانّ، وفي هذه الحالة يحدث اللبس بين المرفوع وغيره في قولك: لتخرجانّ.

ثانياً: المضارع المعتل الآخر:

العلامة الثانية ليست حرفاً زائداً على بنية الكلمة، بل هي حذف حرف أصلي من حروف الكلمة، وهو حذف حرف العلة من الفعل المضارع المعتل الآخر، ليكون هذا الحذف علامة على الجزم، إلا أن هذا المذهب غير متفق عليه للأسباب التالية:

1 ـ الإعراب يكون زائداً على ماهية الكلمة وليس بأصل من أصولها، وحروف العلة المحذوفة في الفعل المضارع المجزوم هي أصول أو منقلبة عن أصول، وعامل الجزم لا يحذف حرفاً أصلياً أو منقلباً عن أصل.

2 ـ عامل الجزم لا يحذف إلا ما كان علامة للرفع، وعلامة الرفع في هذه الأفعال ضمة مقدرة على حرف العلة. إذن المحذوف حركة وهي الضمة.

3 ـ ثبوت حرف العلة والمضارع مجزوم في لغة[43].

إذن لماذا لا نقول: علامة جزم المضارع المعتل الآخر هو سلب الحركة المقدرة على حرف العلة، والحرف المحذوف هو دليل على ذلك، لئلا يلتبس المجزوم بالمرفوع لو بقيت لاتحاد الصورة[44]. والذي يجعلنا نطمئن لذلك كثرة الشواهد الواردة بإثبات حرف العلة من بينها:

---

(42) انظر البحر المحيط 7: 439، 4: 511.

(43) انظر الهمع 1: 52.

(44) الهمع 1: 52.

قال الله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا وَلَا تَخۡشَىٰ﴾[45] ﴿تَخۡشَىٰ﴾إثبات الألف قراءة يحيى بن وثاب وحمزة[46]، والموضع جزم لعطفه على تخف، ومن بين توجيهات الفراء لهذه الآية يقول: (ولو نوى حمزة بقوله: ﴿ولا تخشى﴾ الجزم وإن كانت فيه الياء كان صواباً)[47].

ويقول في موضع آخر: (وإن شئت جعلت ﴿تخشى﴾ في موضع جزم وإن كانت فيها الياء؛ لأن من العرب من يفعل ذلك[48]. وساق شواهد على ذلك.

وقال الرسول ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن يعصيني فقد عصا الله تعالى»[49].

بإثبات ياء «يعصيني» والفعل مجزوم بمَن الشرطية.

وقال رؤبة:

إذا العجوز غضبت فطلِّق ولا ترضَّاها ولا تملَّق

بإثبات الياء في ترضاها[50]، والأصل تترضاها.

وقال قيس بن زهير العبسي:

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبُونُ بني زياد

(فأثبتت الياء في (يأتيك) وهي في موضع جزم، لأنه رآها ساكنة فتركها على سكونها؛ كما تفعل بسائر الحروف)[51].

وروى الفراء عن بعض بني حنيفة:

قال لها مِن تحتها وما استوى هُزِّي إليكِ الجِذع يَجنيكِ الجَنَى

---

(45) سورة طه، الآية: 77.

(46) انظر معاني القرآن للفراء 2: 187.

(47) معاني القرآن للفراء 2: 187، 188.

(48) المرجع السابق 1: 161.

(49) انظر البحر المحيط 6: 320.

(50) انظر شرح الرضي على الكافية 4: 25.

(51) معاني القرآن للفراء 1: 161 وانظر شرح الرضي على الكافية 4: 26.

بإثبات حرف العلة، وكان ينبغي أن يقول يجنِك، لأن الفعل واقع جواباً للأمر، وعن عمرو بن العلاء:

هجوتَ زبّانَ ثم جئتَ معتذِراً   من سبّ زَبَّان لم تهجو ولم تدعِ

بإثبات حرف العلة في قوله (تهجو) والموضع جزم[52]، وقد قيل فيه وفي البيت السابق إنه ضرورة، وقد رد النحاس القول بالضرورة لأنهما إذا رويا بحذف الواو والياء كان وزنهما صحيحاً من الوافر، والبسيط، ويسمي الخليل الأول مطوياً، والثاني منقوصاً)[53].

وقد جوّز الرضي بقاء حرف العلة بعد عامل الجزم فقال: (وربما جاء نحو: لم يأتي، في السَّعة)[54].

وبعد عرض الشواهد السابقة نختم هذا البحث بطرح السؤال السابق وهو: هل يمكننا القول: لا إعراب بالحروف، وإنما الإعراب حق للحركات في كل المواضع لخفتها وسهولة النطق بها، ومكانها في الحرف الأخير من الكلمة، أما الحروف فقد يستعان بها عند اللبس لتكون دليلاً على الحركة؛ وذلك لعدم اتفاق النحويين على الإعراب بالحروف في الأسماء، وفي الفعل المضارع لم يطرد فيه حذف الحرف؛ فحرف العلة في حالة الجزم، ثبت في لغة، وجاز إثباته عند الفراء والرضي في السعة، وفي الأفعال الخمسة إذا اعتبرنا النون علامة إعراب تكون بغير حرف إعراب، وهذا ما رفضه الزجاجي بقوله: (وهذا رديء، ولكن النون عندي تدل على الرفع، وحذفها يدل على النصب والجزم)[55]. والذي يؤيد ذلك؛ حذف النون في بعض اللغات دون ناصب أو جازم[56]، وثبوتها في مواطن حذفها في لغة[57]؟.

(52) انظر معاني القرآن للفراء 162: 1، 2: 188.

(53) انظر إعراب القرآن 3: 51.

(54) شرح الرضي على الكافية 4: 26.

(55) الإيضاح في علل النحو 138.

(56) انظر حاشية الخضري 2: 112.

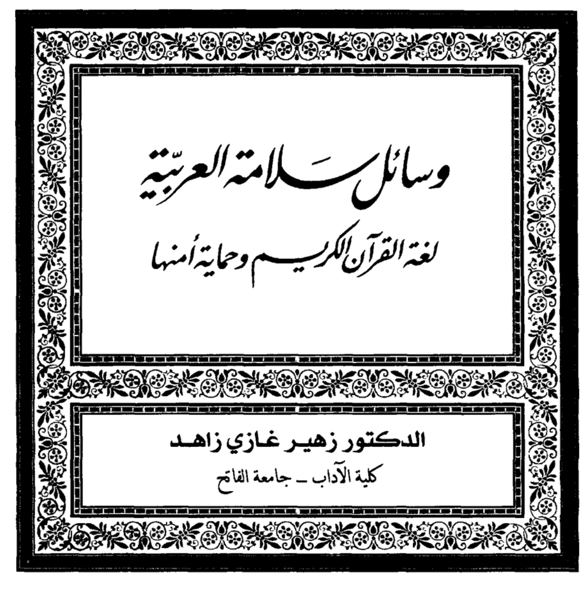
(57) انظر المحتسب 2: 92.

فهرس المراجع

- إعراب القرآن للنحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، تحقيق: زهير غازي زاهد، ط: الثالثة، مكتبة النهضة العربية بيروت 1409هـ ـ 1988م.
- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، للبناء، أحمد بن محمد الدمياطي، نشر عبد الحميد حنفي، (د.ت).
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات عبد الرحمن بن الأنباري، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك ط: الرابعة، دار النفائس بيروت 1402هـ ـ 1982م.
- البحر المحيط لأبي حيان: أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي، مطابع النصر الحديثة الرياض السعودية (د.ت).
- صحيح البخاري بحاشية الندى، دار المعرفة بيروت لبنان 1978م.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ط إحياء التراث العربي بيروت 1965م.
- الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي: الحسن بن قاسم، تحقيق د. فخر الدين قباوة أ. محمد نديم فاضل، ط: الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت 1403هـ ـ 1983م.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر العربي بيروت، 1397هـ، 1978م.
- خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط: الأولى مطبعة المدني القاهرة 1406هـ ـ 1986م.
- الخصائص لابن جني: أبو الفتح عثمان، تحقيق محمد علي النجار، ط: الثانية، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان (د.ت).
- ديوان طرفة، ط الأولى، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت لبنان 1969م.

- شرح المفصل لابن يعيش: يعيش علي بن يعيش، عالم الكتب بيروت لبنان (د.ت).
- حاشية الصبان على شرح الأشموني للصبان: محمد بن علي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه (د.ت).
- شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي ط الأولى مصر 1410هـ ـ 1990م.
- شرح الرضي على الكافية، تصحيح يوسف حسن عمر ط جامعة قار يونس 1398هـ ـ 1987م.
- شرح كتاب سيبويه للسيرافي: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تحقيق وتعليق د. رمضان عبد التواب، د. محمود فهمي حجازي، د. محمد هاشم عبد الدايم، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م.
- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، ط الثالثة، عالم الكتب بيروت 1403هـ ـ 1983م.
- ضرائر الشعر، ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس (د.ت).
- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر للألوسي، دار صعب بيروت، مكتبة البيان بغداد (د.ت).
- علل التثنية لأبي الفتح عثمان بن جنّي، تحقيق د. صبيح التميمي، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 1413هـ ـ 1992م.
- الكتاب لسيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت (د.ت).
- الكشاف للزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان (د.ت).
- اللباب في النحو لعبد الوهاب الصابوني، دار الشرق بيروت (د.ت).
- لسان العرب لابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة (د.ت).

- مجالس ثعلب لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، ط الثانية، دار المعارف بمصر 1960م.
- المحتسب لابن جني، تحقيق علي نجدي ناصف، عبد الحليم النجار، عبد الفتاح شلبي.
- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة 1376 هـ.
- المذكر والمؤنث للسجستاني أبو حاتم سهل بن محمد، تحقيق حاتم صالح الضامن ط الأولى دار الفكر المعاصر بيروت لبنان 1418هـ - 1997م.
- مسند الإمام أحمد بن حمبل، ط. الثانية، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 1414هـ، 1993م.
- معاني القرآن للفراء: أبو زكرياء يحيى بن زياد، ط الثانية، عالم الكتب بيروت 1980م.
- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام: أبو محمد عبد الله جمال الدين الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط: الثالثة من دار الفكر بيروت 1972م.
- المقتضب 2: 154 للمبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت (د.ت).
- النحو الوافي لعباس حسن، ط الثالثة، دار المعارف بمصر 1974م.
- همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (د.ت).



يخصص هذا البحث الحديث في الوسائل التي تحقق الأمن للعربية، ليعود نشاطها وحيويتها كما كانت في عصور من تاريخها، وقد توافرت الوسائل التي لو أحسن استعمالها بوعي وحرص على مستقبل هذه الأمة لأمكننا أن نحصل على النتائج المنشودة، ولخففنا من ثقل هذا اليأس والظلام الذي أخذ يمتد إلى آفاقنا، ونجلبه أحياناً بقصر النظر في تقدير الأحداث ونتائجها، وأحياناً بجاذبية الأطماع والمكاسب الفردية المؤقتة، والسلطوية الزائلة مهما طال أمدها، فيكون أثرها الضار الجماعي أوسع وأقسى من فائدتها.

أ ـ السياسة اللغوية الموحدة:

لقد أخفق العرب في مرحلتنا المعاصرة ونحن في نهاية القرن العشرين

عصر العولمة وسيطرة القطب الواحد وعصر ثورة المعلومات.. أخفقوا في أن يحققوا الوحدة في المجال السياسي، أو الاقتصادي، أو حتى الموقف من القضايا المصيرية، فنيبغي لهم، في الأقل، أن يجدّوا في الحفاظ على وحدة لسانهم بلغتهم الفصيحة، وقد صارت اللغة أهم مقوم من مقومات الدولة الحديثة. فهذه البلبلة اللسانية في الوطن العربي، والفوضى في استخدام اللغة في أخطر أماكنها التعليم والتعلّم، ثم وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، يحتّم الوقفة الجادة من علماء اللغة والمثقفين والمؤسسات على اختلافها أن تكون واعية للخطر المرعب الذي يجتاح وطننا وألسنتنا. فمنذ القرن الماضي والمخططات تتوالى لاحتلال أوطاننا، ثم احتلال رؤوسنا وقلوبنا، وجعلنا أسواقاً استهلاكية اقتصادياً وثقافياً وعلمياً نتلقى ولا نبادر، نستهلك ولا ننتج.

ينبغي للتخطيط اللغوي أن يكون على نطاق الجامعة العربية ومؤسساتها بمساعدة المؤسسات اللغوية والجامعات، والتخطيط اللغوي ينبغي أن يكون شاملاً لا جزئياً، يكون في مجال التعليم على اختلاف مراحله، ثم على نطاق الإعلام ووسائله، ثم على نطاق الإدارة وأجهزتها، ثم على نطاق الجامعات والتعليم العالي، ثم على نطاق اتحادات الأدباء والمعلمين والنقابات المختلفة.. هذا التخطيط يشرف عليه علماء قديرون على ذلك يعملون بروح الإيثار لا التحيز إلى أي شكل من أشكال الفرقة التي تنخر الأمم وتفرقها، لأن الخطر لا يفرق بين قطر وقطر، ولا بين طائفة وطائفة، إنما الجميع تحت حد السيف سواء، وقوة الأمة ورفعتها فخر للجميع. ولا يفوتني أن أذكر صدور قوانين أو قرارات في أقطار عربية دعت إلى العمل على سلامة العربية، كقانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية رقم (74) الصادر في العراق سنة 1977، وما صدر من قرارات بهذا الخصوص في تونس وليبيا وقانون التعريب في الجزائر الذي حدد «بومدين» رئيس الجزائر سنة 1970 نهاية لتطبيقه، وما زال يواجه المصاعب والعثرات.

إن كل هذه القوانين واللوائح طيبة ومسؤولة، لكنها تبقى جزئية من جهة، ومقصورة على ذلك القطر من جهة أخرى، ثم هي محدودة التنفيذ لحاجتها إلى

الوسائل المناسبة لتطبيقها تطبيقاً تطبيقاً شاملاً، هذا إذا لم تكن الأحداث قد غطت عليها ونسيتها. يبقى التخطيط اللغوي والسياسة اللغوية الموحدة في عموم الوطن العربي هو الغاية المنشودة، فالتخطيط اللغوي لا يتحقق الغرض المنشود منه إذا لم تسر اللغة وإصلاحها، والجهود في ذلك سيراً متوازياً في كل مجالات الحياة العلمية والأدبية واليومية، وعلى جميع مجالات ممارستها في وسائل النشر وقاعات الدرس، والبيت، والسوق، ومكاتب الدوائر الرسمية. . . . الخ «والتجارب الأوروبية في دعم اللغة الوطنية داخل الدولة من خلال التعليم والإعلام والإدارة، ثم في الحياة اليومية تعد نماذج جادة في هذا الاتجاه»[1].

لقد كانت صور من التعاون بين المجامع اللغوية، وكانت بداية للاهتمام بالتخطيط اللغوي على المستوى العربي والإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية في أثناء عمل المعجم العسكري العربي الموحد، واتخذت شكلاً محدداً بإنشاء مكتب تنسيق التعريب، لكن هذه البدايات لم تتسع، ولم تتخذ الخطة اللغوية الشاملة، ثم كان تفكير في وضع خطة لغوية شاملة في الفترة القصيرة من عمر اتحادات الجمهوريات العربية 1973، وقد اقترحت مصر وضع مخطط تلتزم به الأقطار العربية وفي مقدمتها دول الاتحاد، لنشر الفصحى السهلة الميسرة، وتعميم استعمالها. وقد تناول التخطيط استعمال الفصحى في المؤسسات التعليمية والثقافية ومؤسسات الاتصال الجماهيري، والسينما والمسرح والندوات، والمحاضرات. . الخ ولكن التخطيط لا يقتصر على النوايا الحسنة، ولا هو أمل أو رغبة أو قرار سياسي، أو صياغة مقترحات ووضع مصطلحات فقط، ولا «قيمة للمصطلات إذا لم تستخدم في المجالات التي أعدت لها، وفي الوقت نفسه ينبغي أن تكون التوعية اللغوية مكونة للمناخ المناسب لتَلقِّي هذه المصطلحات. .»[2].

نحن إذ ندعو للتخطيط اللغوي لنشر العربية سليمة على ألسن الناطقين بها، لا نقصد الوقوف في وجه تعلّم اللغات الحية، فإن إلمام المثقف العربي

---

(1) البحث اللغوي د. محمود فهمي حجازي 124.

(2) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ـ د. محمود فهمي حجازي 197، 198.

بلغة حية أو أكثر صار ذا أهمية كبيرة في هذا العصر الذي تتسارع فيه خطى العلم والأدب في مختلف مجالاتهما، إنما نريد المحافظة على وحدة العربية وفصاحتها في ألسن الناطقين بها، باعتبارها لغة عقيدة وحضارة واسعة، والعمل على تطويرها بالوسائل الحضارية.

لقد أصبح التفكير بالسياسة اللغوية الموحدة والتخطيط اللغوي واضحاً في مؤتمرات الأطباء والجامعيين، والندوات، واجتماعات الخبراء، التي تعقد على مستوى الوطن العربي، وصدور التوصيات والمقررات في قضية تعريب التعليم، واستعمال العربية في مجالات الحياة العامة، ووسائل الاتصال، والجامعات والمعاهد، ولكن لم يكن هناك آليات واهتمام كاف وراء المقررات هذه لتنفيذها أو قل لتنفيذ الكثير منها؛ لانعدام التخطيط اللغوي الشامل، وغياب وسائل التنفيذ.

ب ـ العمل الجاد لتعريب التعليم والعلوم المختلفة وتدريسها في مراحل التعليم قبل الجامعة ثم المراحل العليا

فقد صلحت العربية في العصور الماضية لاستيعاب التغيير والجديد فيها، ففي العصر الإسلامي استوعبت التغييرات الجديدة في المجتمع والفكر والعقيدة، ثم امتدت إلى أمم أخرى تقبلتها وتعلمتها راضية، وفي العصر الأموي صلحت لتعريب الدواوين، وتنظيم الإدارة وقضايا المجتمع عامة، وقد أفادت من تجارب الأمم الأخرى الرومية والفارسية والهندية، ولم نسمع أحداً دعا إلى الأخذ بلغة إمبراطورية في ذلك العهد، وفي العصر العباسي نجد العربية تتسع لكل المستجدات من العلوم والفلسفة والأدب، وظهور المصطلحات المعربة أو العربية عن طريق الاشتقاق، أو القياس، أو التعريب أو النحت، أو الاقتراض، بعد ترويضها وجعلها منسجمة مع نظام العربية، وظهرت كذلك الأساليب الجديدة في الاستعمال على ألسن الشعراء وأقلام الكتاب والخطباء.

وفي العصر الحديث «لنا خير شاهد في تدريس علوم الطب والكيمياء والرياضيات الحديثة، والفيزياء، والجيولوجيا، وعلوم الذرة، والفضاء، والطب

النووي، والصناعات الكيماوية، والهندسة وعمليات القلب المفتوح، وغيرها في جامعات القطر السوري، والكليات العسكرية، وقد تم ذلك كله، ويتم بلغة عربية خالصة، لم تقلل من شأن أي متخصص في هذه العلوم. . . بالقياس إلى زميله في جامعة عربية أخرى درس تلك العلوم بالإنجليزية، أو الفرنسية أو الألمانية أو أية لغة أخرى صلحت لأن تكون مؤهلة لاستعياب العصر»[3]، كما أن لنا مثالاً في اللغات المحدودة نسبة إلى العربية، تدرس بها العلوم المختلفة في مدارسها وجامعاتها، وتستخدمها في كل جوانب حياتها كما هو في بولندا والمجر والدانمارك ورومانيا والسويد والنرويج وبلغاريا. .[4] وقد أثبتت التجارب العلمية أن تعليم العلوم باللغة القومية أكثر فائدة من تعليمها بلغة أخرى. فقد أجرت الجامعة الأمريكية ببيروت أواسط الستينيات تجربة فكان الآتي: «مجموعتان من الطلاب تلقت الأولى دروسها في مادة علمية معينة باللغة الإنجليزية، وتلقت الثانية دروس المادة نفسها باللغة العربية، ثم أدت المجموعتان الامتحان في تلك المادة المدروسة، فكانت النتيجة أن الأولى قد استوعبت نحو 60٪ من المادة بينما بلغت نسبة استيعاب الثانية من المادة نفسها نحو 76٪، ولما أعيدت التجربة بالقراءة، حيث طلب من المجموعتين قراءة نصوص مكتوبة، ثم اختبرت المجموعتان لمعرفة استيعاب المادة المقروءة، كانت النتائج مقاربة لنتائج التجربة الأولى التحريرية»[5].

فالعربية غير قاصرة في استيعاب العلوم وحضارة العصر، كما ذكرت سابقاً، إنما القاصر عن التقدم هم أهلها والناطقون بها.

ج ـ المصطلح ـ وضعه وتوحيده:

للمصطلح أهمية كبرى في حياة اللغات، وتوحيده في الاستعمال يزيده

(3) اللغة العربية وعلوم العصر ـ د. مسعود بوبو ـ مقال في مجلة الفكر العربي العدد 60 سنة 1990م ص64.

(4) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ـ حجازي 189 ـ 192.

(5) مقال: متى تصبح الفصحى لغة التعليم العالي ـ د. هاشم الشريف ـ مجلة كلية التربية بطرابلس العدد 21 سنة 1996.

أهمية، ويضعف من البلبلة اللسانية في الاستعمال، ثم الفهم على نطاق الدلالة، ولا يتحقق هذا إلا من خلال التخطيط اللغوي، وقرار السياسة اللغوية الموحدة، على نطاق الوطن العربي، كما هو معمول به في لغات متقدمة، كالفرنسية حيث تكون «جمعية التنميط اللغوي الفرنسية (AFNOR) تقوم بوضع المصطلحات وتوحيدها»(6).

إن انعدام التخطيط في الوطن العربي انعكس على الاستعمال اللغوي للمصطلحات الحديثة خاصة؛ لذا نلاحظ الفوضى المصطلحية، إن صح التعبير، تعم العربية في أقطارها العربية فتكثر التسميات للمسمى الواحد، ويحدث الاختلاط، وأذكر مثالاً لذلك: علم اللغة، وفقه اللغة، واللسانيات، والألسنية، تستعمل في كثير من الأحيان لدلالة واحدة، وكذا الهيكلية، والبنيوية والبنائية، وخذ أيضاً المصطلحات الموضوعة أو المعربة في مجال اللغة والأدب والنقد الأدبي والعلوم على اختلافها، فضلاً عن المصطلحات في ألقاب الشهادات العلمية الجامعية والعليا. كل ذلك ناتج عن غياب التخطيط، وكثيراً ما ارتفعت دعوات من اللغويين في الشام والعراق ومصر والمغرب العربي، لأن يعهد أمر المصطلح إلى لجان متخصصة تنبثق من المجامع والمؤسسات اللغوية، بالتعاون مع مكتب التنسيق بعد الاتفاق على مناهج وضع المصطلح، أو تعريبه، ثم إشاعته لتكون النتائج مثمرة لغوياً في كمية المصطلحات المنتجة، ودلالتها الموحدة، ثم نوعها المناسب للاستعمال(7)؛ لتفي بحاجات التدريس والتأليف والبحث. فاستعمال المصطلح المتعدد والدلالة واحدة يحدث فوضى فكرية في البحوث المنتجة، وأهم مظهر للتعاون هو توثيق التعاون بين المؤسسات اللغوية في المشرق العربي ومغربه، وعلى سبيل المثال: لقد كان جدل طويل بين مصطلحي: علم اللغة واللسانيات، فالأول شاع في مصر والعراق وسوريا..

(6) أعمال مجمع اللغة العربية ـ د. محمد رشاد حمزاوي 545 هامش 17.

(7) انظر: أعمال مجمع اللغة العربية 543، ملاحظات المجمعي التونسي حسن حسني عبد الوهاب في ضآلة المصطلحات المترجمة، وملاحظة المجمعي السوري مصطفى الشهابي عدم تآلف مناهج التعريب لتأتي بنتائج مفيدة، واقترح بأن يوكل وضع المصطلحات للجان متخصصة؛ لأن المصطلحات التي وضعها المجمع لا تشمل جميع العلوم، ولا سيما الزراعة.

والثاني شاع في دول المغرب العربي، وعلى الرغم من محاولة الاتفاق على توحيده لم تسفر الجهود إلى نتيجة، فالاجتهاد ضروري في الأمور العلمية، ولكن ينبغي أن لا يكون الاجتهاد الفردي سبباً لحدوث شرخ في استعمال اللغة، والمهم أن يدخل الاجتهاد في ضمن الجهد الجمعي لاختيار المصطلح فما يفيد اللغة، وثبات المصطلح فيها هو الذي ينبغي له أن يشيع. والإيثار مهم في هذا المجال.

إن قضية المصطلح اللغوي ينبغي لها أن لا تخضع لرؤية فردية أو حزبية أو قطرية، والخلافات في توحيد المصطلح أوصلت المناقشات في الاجتماعات اللغوية أحياناً إلى درجة تفضيل مناقشة البحوث العربية في ندوات بغير العربية تجنباً للخلاف والجدل في الدعوة إلى تعديل المصطلحات الثابتة، «وشغلت مجلة اللسانيات بالدفاع عن اسمها، والهجوم على مصطلح علم اللغة، وعلى المصطلحات المستقرة في مصر والعراق منذ ثلاثة أجيال، وشغل بعض اللغويين بالدفاع عن المصطلحات القليلة التي وضعوها، وكان هذا الموقف من العوامل التي جعلت حركة الترجمة إلى اللغة العربية في علوم اللغة تتوقف عدة سنوات»[8].

المشكلة القائمة في مجال التعريب، التي تشير إلى تقصير المؤسسات اللغوية من جهة، وانعدام التخطيط اللغوي من جهة أخرى، تتعلق في وقت وضع المصطلح وعدم اتخاذ الوسائل الفعالة لإشاعته قبل أن يشيع على ألسن الناس والدارسين، فنجد أسماء الآلات والمستحدثات الأجنبية، أو المصطلحات العلمية أو الأدبية والنقدية، تقترح لها مقابِلات بعد شيوعها، وما يقترح من مقابِلات تكون أحياناً متعددة غير موحدة أو لا تفي بالغرض، فتحدث البلبلة أو التندر أحياناً ببعضها الآخر. من ذلك الأسماء الآتية: (المرناة) للتلفزيون، و(الخيالة) للسينما، و(الطارمة) للكشك، و(المذياع) للراديو، و(الهاتف) للتلفون، وغيرها، قد وضعت بعد شيوع أسمائها الأجنبية. ومما يحمد أن جملة مصطلحات وضعت قد أخذت تستقر على الألسن وتطرد

(8) الأسس اللغوية لعلم المصطلح 223.

الأجنبي مثل شيوع (السيارة) بدلاً من (الأوتومبيل أو الكار).

ومشكلة أخرى هي عدم اتفاق المجامع والمؤسسات اللغوية على توحيد المصطلحات الموضوعة لاستعمالها في الأقطار العربية، وهذه المشكلة تجعل استعمال الاسم الأجنبي أقرب إلى الفهم من استعمال المرناة أو التلفاز للتلفزيون، والخيالة والسيما، للسينما وغيرها.

إذن يصبح اتخاذ القرار السياسي الذي يحدد الخطة اللغوية على مستوى الوطن العربي من خلال مؤسسات الجامعة العربية وتنفيذه بعد معالجة المصطلح عن طريق اتحاد المجامع العلمية، ومكتب تنسيق التعريب، كما يجري في الدول المهتمة بلغاتها، ولنضرب مثلاً بفرنسا فهي شديدة الاهتمام «بدعم مكانة لغتها في إطار المتغيرات العلمية المعاصرة، وعلى الرغم من وجود مئات المؤسسات المتخصصة في جوانب لغة محددة فإن القرار السياسي في التخطيط اللغوي يصدر عن اللجنة العليا للغة الفرنسية التابعة لمجلس الوزراء، وتتعاون المؤسسات المختلفة في وضع هذه الاتجاهات موضع البحث والتنفيذ والتقويم، وعن اللجنة العليا للغة الفرنسية، تكونت الجمعية الفرنسية لعلم المصطلح 1975، لكي تنسق الأعمال التي تقوم بها الجمعية الفرنسية لتوحيد المصطلحات، ولجنة دراسات المصطلحات التقنية الفرنسية، ومركز دراسة اللغة الفرنسية الحديثة والمعاصرة.. وكل هذه المؤسسات تعنى بقضايا اللغة، وفي مقدمتها قضية المصطلحات، وترشد بعملها السلطة العليا في الدولة في اتخاذ القرارات المناسبة»[9].

د ـ اللغة ومناهج الدراسة:

كان لإقرار مجلس الجامعة العربية مشروع ميثاق الوحدة الثقافية 1964، ثم قيام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ثم تكامل أجهزتها ومنها مكتب تنسيق التعريب، والمركز العربي للتقنيات التربوية، ومعهد الخرطوم الدولي للغة العربية لغير الناطقين بها، والمركز العربي لبحوث التعليم العالي ومشروعاتها

(9) الأسس اللغوية لعلم المصطلح 195، 196.

القومية في التأليف والترجمة وغير ذلك، ثمرة جهود عربية مضنية قام بها العلماء واللغويون والسياسيون في أكثر من نصف قرن في المجامع العلمية، والمعاهد الثقافية، والجامعات، وغيرها، وقد سبق أن تحدثت عن الجهود العربية في الإصلاح اللغوي، وذكرت جملة من المؤتمرات والندوات والاجتماعات الداعية إلى إصلاح التعليم، وإصلاح مناهجه، ومحاولات تحديثه، وتوفير كل المستلزمات لتطويره وتطوير لغته العربية، وإحاطتها بأسباب الرعاية والأمن، لكي تستغل طاقاتها، فتكون لغة حضارة حديثة في مجالات العلم والأدب، وتضييق الهوة بين الفصيحة ولهجاتها.

إن استعمال العربية لغة قومية في مراحل الدراسة التي تسبق الجامعة، وتعريب موادها العلمية ومصطلحاتها، مطلب مهم وملح خصوصاً في الدول التي تخلصت من السيطرة الفرنسية، ومن فرض لغتها عليها، ففي المؤتمر التاسع لاتحاد المعلمين العرب 1976 كانت التوصية «أن تكون لغة التعليم في المراحل الثلاث الابتدائية والمتوسطة والثانوية للمواد الدراسية الإنسانية والعلمية هي اللغة العربية، وذلك حتى يظل للمدرسة طابعها القومي الصريح، ولا يمنع ذلك من العناية باللغات الأجنبية[10]، وقد أكدت ندوة عربية لخبراء في إعداد معلمي اللغة العربية 1977م «تنفيذ التوصيات الكثيرة التي تتعلق بتعريب العلوم والطب في الجامعات العربية، ووضع برنامج زمني لذلك»[11]، وفي مؤتمر التعريب الرابع 1981 كان الاتجاه أن يكون التعليم باللغة العربية؛ لأنه «استجابة للحقائق التربوية التي أثبت أن تعلم الإنسان بلغته أقوى مردوداً وأبعد أثراً، وأنه أحفل بالنتائج الخيرة من الناحيتين الكمية والنوعية»[12].

---

(10) المؤتمر التاسع لاتحاد المعلمين العرب ـ الخرطوم 1976 ص652، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص200.

(11) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ندوة خبراء لبحث وسائل إعداد معلمي اللغة العربية في الوطن العربي ـ الرياض 1977 ص24، الأسس اللغوية لعلم المصطلح 200.

(12) انظر التقرير المتضمن للمنطلقات الأساسية والتوصيات التي صدرت عن مؤتمر التربية الرابع المنعقد بطنجة بالمغرب 1981 ـ مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ـ السنة الرابعة 1981 ص228، 229، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص200.

على الرغم من اتخاذ القرارات والتوصيات في الاهتمام بالتعليم قبل الجامعي الذي كان موضع اهتمام المؤسسات اللغوية، ثم تعريب التعليم الجامعي والعالي، وتدريس العلوم بالعربية الفصيحة، وتعريب المصطلح وإشاعته، لم نجد هذه القرارات ولا التوصيات قد أخذت مجال التطبيق إلا قليلاً. فتعريب العلوم على مستوى الجامعة طبقته سوريا، أما باقي الأقطار العربية فهو ما زال متعثراً، وجله ينفذ بلغات أجنبية، وما زال التنسيق شبه مفقود أو ضعيفاً على نطاق وزارات التربية والجامعات، والمجامع اللغوية، والأجهزة الإدارية، وكلهم يشكو من عدم التنسيق، حتى أصبح التنسيق مشكلة من المشكلات التي تطرح في كل المؤتمرات.

وعلى الرغم من التغيير في كتب المناهج في التعليم قبل الجامعي لم تزل المناهج تفتقر إلى الدقة من جهة، وإلى الاستعانة بالخبراء المتخصصين وترك المحسوبيات في تأليف لجان المناهج من جهة أخرى.

أما الجامعات فما زالت أقسام اللغة العربية تشكو من تخلف مناهج التدريس فيها، وما زالت الكتب القديمة تقرر، ولا يعرف غيرها إلا نادراً شرحاً ودرساً وقراءة، على الرغم من شيوع منهج علم اللغة التطبيقي بكل فروعه، ويمكن الإفادة منه في كل مراحل الدراسة.

أما الكتب المؤلفة فما زالت تشكو الفقر المنهجي، ويغلب على مؤلفيها الروح التجارية أكثر من العلمية.

هناك قضية مهمة هي دروس العربية التي تخصص للأقسام والكليات الأخرى غير قسم العربية، فهي ما زالت متعثرة وضعيفة، وأهم أسباب ضعفها[13]: أنها توكل لمدرسين غير أكفاء في غالب الأحيان، أو أنها تؤدي لتكملة الأنصبة دون أن تنال من الاهتمام اللازم، ثم عدم اكتراث الطلبة في الكليات العلمية والأقسام غير المتخصصة؛ لعدم وجود الحوافز التي تشجع على الإقبال

---

(13) انظر بحث: تدريس اللغة العربية في الكليات العلمية في جامعة الفاتح للدكتور محمد بن الحاج وهو بحث ميداني قام به سنة 1995.

لدراسة العربية، أو لإحساس الطلبة بعدم الرضا أو الفائدة من هذه الدروس، إضافة إلى أن المناهج لم توضع بعناية على وفق تخطيط واضح المعالم واضح الأهداف، فالعربية لغير المتخصصين ينبغي لها أن تكون مفردات منهجها عامة سهلة تتناسب والقسم والكلية التي تدرس فيها، وهنا يدخل منهج التدريس وقدرة المدرس في أداء مهمته، ثم مفردات المنهج، فالتدريس غير نافع إذا كان التأكيد على تلقين القواعد النظرية، وكذا غير نافع إذا خاطب المدرس طلبته باللهجة الدارجة، بل ينبغي له أن يكثر الحوار مع الطلبة باستعمال الفصيحة المبسطة إضافة إلى المشوقات في المادة المعروضة، وقد تحتاج إلى وسائل الإيضاح والعروض المرئية، أو الأجهزة والمختبرات اللغوية، لزيادة إتقان النطق والأداء.

كل ذلك ينبغي أن يتم أيضاً على وفق تخطيط لغوي، وتنسيق بين المؤسسات اللغوية والجامعية، ووزارات التربية، ومؤسسات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والإفادة من كل وسائل الإعلام المختلفة في إيصال المعلومة المقروءة، والمسموعة، أو المرئية، بلغة فصيحة ميسرة يكون بها التعليم، وبها يكون الأداء في السينما والمسرح، وغيرهما من الوسائل التي تخاطب الجماهير، فضلاً عن الأحاديث والندوات والمحاضرات والخطب.

هـ ـ العربية والدارجات:

إنّ أهم هدف من أهداف الإصلاح اللغوي بكل وجوهه هو التقريب بين الفصيحة، واللهجات التي تنطق بها المجتمعات العربية، وكل ما رميت به العربية من عيوب في نحوها وصرفها وكتابتها ومحدوديتها في استيعاب الحضارة والعلوم الحديثة، كل ذلك كان الغرض منه توهين العربية في نفوس أهلها والناطقين بها. فبالسيطرة على لسانهم تتم السيطرة على ثقافتهم وفكرهم ومقدراتهم، وهذا الهدف لم يكن حديثاً لدى القوى الاستعمارية، بل بات صريحاً في تيار النسق الثقافي المسمى بالعولمة الذي بات يخترق آفاقنا ومناطقنا الثقافية المحرمة، عن طريق إعلامه بألوانه الزاهية، وفضائياته ذات التقنيات العالية المتطورة، فضلاً عن هيمنته الاقتصادية والعسكرية.

لقد ظهرت تيارات اجتماعية تدعو إلى النهوض بالمجتمع العربي ثقافياً

وعلمياً ولغوياً، باعتبار أن اللغة أهم عامل في التطور والاستقلال للدولة[14]، وقد قر عزم جامعة العرب على اتباع سياسة لغوية موحدة، وإقرار خطة شاملة، تسخر لها كل الإمكانات، في كل المجالات، كمجال التعليم في كل مراحله كما ذكرت، وتوحيد المصطلح، والجد في وضع المصطلحات المقابلة للكلمات الأجنبية قبل شيوع الأجنبي، سواء كان ذلك في تدريس العلوم في الكليات والمعاهد، أم في المواني لمختلف البضائع والآلات الأجنبية، لتعرف في السوق بكلمات عربية، ويحفظ الطالب درسه بمصطلحات عربية، واستغلال أجهزة الإعلام المختلفة للحديث بالفصيحة، ثم وقوف الحكومات العربية إلى جانب المؤسسات والمجامع اللغوية؛ للدفاع عن العربية والحفاظ على نقائها. وهذه شهادة من أحد اللغويين الفرنسيين، وهو المستشرق كانتينو الذي درس أكثر من عشر لهجات عربية في عمق وأصالة، يقول في قضية الصراع بين العامية والفصحى: «إن الاختلاف اللغوي شر والوحدة اللغوية خير عظيم، وإني في حالة العرب خاصة لأفهم كل الفهم، وأرى من الحق أن يشعر العرب المتباعدة أقطارهم بحاجتهم إلى لغة واحدة هي رمز وحدتهم الروحية، وإن هذه اللغة الموحدة لا يمكن أن تكون سوى الفصحى..»[15].

إن كل ذلك إذا ما تحقق يكون كفيلاً بإنهاء ما نعانيه من هذا البعد بين الفصيحة والدارجات، وبالتدريج تضيق الشقة بين الكتابة والنطق في المجتمع العربي، فتصبح العربية الفصيحة لغة الكتابة والأدب والعربية المعاصرة، التي هي لغة مشتركة بين العرب، لا يبعد نطقها عن الفصيحة، تكون لغة البيت والمدرسة والسوق والمعمل والحقل... وتجربة تعريب مصطلحات الجيش في العراق وسوريا ومصر وليبيا وغيرها جعلت الجندي، إلى حد كبير يحفظ أسماء

---

(14) كانت جهود كثير من المصلحين من العلماء العرب ومثقفيهم إضافة إلى المؤسسات اللغوية والعلمية ترفع شعار توحيد اللسان العربي والسعي إلى ردم الهوة بين الفصحى واللهجات ليسهل تفاهم العرب بلغة مشتركة في مختلف أوطانهم، ولهذا كانت محاضراتهم وسعيهم، انظر «اللهجات القومية وتوحيدها في البلاد العربية» للشيخ محمد رضا الشبيبي، مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة ج14 ص85 وما بعدها.

(15) البحث اللغوي لحجازي 98.

الرتب والأسلحة وأجزائها، ثم تجربة تعريب العلوم وتدريسها في الجامعات السورية، كما أن الجهود المبذولة في ليبيا في هذا المجال ينبغي أن تشيع، وأن ترتبط بخطة عربية شاملة، وقد مرّ ذكر مواقف الدول المتحضرة من لغاتها ودعمها بكل الوسائل.

إن السعي إلى توحيد النطق في كل البلاد العربية ليس مستحيلاً إذا تعاونت المؤسسات اللغوية والتربوية والإعلامية بدعم السلطات السياسية، بحيث إذا قرأ المصري نصاً أدبياً يفهمه العراقي والسوري والليبي والجزائري.. وهذا لا يكون إلا بتوحيد الفصيحة وإشاعتها. ونحن لا نقصد بتوحيد النطق انعدام بعض الفروق اللهجية في النبرة أو طريقة الأداء، فهذه الفروق لا تسلم منها لغة من اللغات مهما كانت، وبقاؤها في اللسان العربي في هذا القطر، أو هذه المدينة ليس غريباً، فاللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وهما لغتان عالميتان، لم تسلما من مثل هذه الفروق اللهجية، لكن اللغة المشتركة استعملت في النطق أو الكتابة عامة في تداولها، فالإنجليزية على سبيل المثال، لم تسلم من فروق في النطق بين سكان لندن وسكان أسكتلندا، وكذا بينهما وبين سكان ويلز، حتى حين يتكلم الواحد منهم باللغة المشتركة العامة[16]. إن هذه الظواهر يتكفلها الزمن، وانتشار وسائل الاتصال والتفاهم والتداخل الاجتماعي، بحيث تذوب الفروق شيئاً فشيئاً، ويسود التوحد أو التشابه في النطق. هذا هو الهدف المنشود الذي ينبغي أن نسعى إليه لتحقيق أمن لغتنا، والحوارات والمناقشات التي دارت في أروقة المجامع اللغوية، والمؤتمرات المختلفة، دارت حول هدف ردم الهوة بين الفصيحة والدارجات، وآخرها مؤتمر مجمع اللغة العربية في القاهرة، في دورته السادسة والخمسين 26 شباط 1990، أعلن أمينه العام الدكتور شوقي ضيف: أن الهدف من البحوث والمناقشات هو «بيان الطرق والوسائل التي ترفع بها الحواجز بين العامية والفصحى»[17].

---

(16) انظر: اللغة بين القومية والعالمية د. إبراهيم أنيس 232.

(17) «تبسيط قواعد اللغة العربية» مقالة للدكتور ميشال حجار مجلة الفكر العربي العدد 61 سنة 1990 ص37.

إن أهم العوامل التي ترفع بها الحواجز، وتقرب من لهجات اللسان العربي: فتح الحدود بين أقطاره، وإلغاء الحدود والموانع التي تحول دون الاتصال والتمازج الاجتماعي، وإشاعة التعليم في أوساطه وفق سياسة لغوية موحدة، ورفع أجهزته الإعلامية، وتوجيه برامجه ومسلسلاته، وتشجيع العاملين فيها، وفسح المجال أمام تيار الأدب الروائي والمسرح والسينما باللغة العربية الفصيحة، كما هي تجربة الروائي نجيب محفوظ، والوقوف بحزم في وجه الدعوات التي تدعو لاستقلال عاميات الأقطار العربية[18]، ولكن يمكن تشجيع دراستها لنستخلص منها ما يندمج مع العربية المعاصرة[19]، عن طريق عقد المؤتمرات والمهرجانات العربية، فتكون أشبه بأسواق العرب قبل الإسلام، أو تشبه مهرجان المربد الذي انعقد في العراق في السبعينيات.. ومن هذا التمازج والتداخل اللغوي ينشأ ما اصطلح على تسميته باللغة الثالثة أو الوسطى.. وهي عربية عصرية لها مستواها الفصيح ومستواها الدارج، كما في جميع اللغات، فيتصل مستواها الفصيح في أقصاه بالفصحى القديمة، كما يتصل مستواها الدارج في أقصاه بدارجة الأميين، ومن الطبيعي أن يكون هذان المستويان متكاملين، أي يتوزعان في الاستعمال توزعاً تكاملياً لا تنافسياً، فيتصف الفصيح بالكتابة خاصة، ويختص الدارج بالخطاب خاصة..»[20].

(18) ظهر كُتّاب عرب دعوا إلى كتابة الأدب بالعامية شعراً ورواية ومسرحاً وبعضهم دعا إلى تطعيم الفصيحة بحوار بالعامية وبعضهم دعا إلى كتابتها بلغة ثالثة كدعوة توفيق الحكيم في كتابه «الصفقة» وبعضهم كتبها بالعامية اللبنانية ثم أعاد كتابتها بالفصحى الشعبية كما يسميها ليقرأها العرب في مختلف أقطارهم (انظر مقال أشكال الفصحى والدارجات د. البكوش في كتاب من قضايا اللغة العربية المعاصرة ص185، 186 مقالة «حول تبسيط قواعد اللغة العربية» ـ د. جحا ص37، من حديث الشعر الحر للدكتور عبد الجبار المطلبي 381 ـ 392.

(19) من ذلك ما ألف في رد العامي الفصيح كما يدخل في ذلك الدراسات في لغة الجرائد أو الإعلام.

(20) مقالة «إشكالية الفصحى والدارجة» للبكوش 207 وانظر 173 ـ 207، في ضمن كتاب (من قضايا اللغة العربية المعاصرة).

و ـ الاتساع اللغوي واتباع المرونة تجاه الجديد والشائع مع مراعاة الفصاحة:

يشتمل هذا الحديث على جانبين مهمين في العمل اللغوي، أحدهما يكمل الآخر، وفي كل جانب حدثت صراعات وخصومة، ولكن اللغة تجاوزت كل ذلك، وظل ذلك الصراع وتلك الخصومة خبراً في الكتب، أما اللغة فقد أخذت طريقها في التطور، وما اعتُرِضَ عليه ظل مستعملاً، أو أُهمِلَ على حسب تحقيقه حاجة الخطاب أو الأدب أو المعجم. الجانبان هما:

1 ـ الاتساع اللغوي والأخذ بالجديد الذي لا يتعارض مع الفصيح ألفاظاً وأساليب.

2 ـ اتباع المرونة وعدم التعصب تجاه اللغات أو اللهجات التي تعيش في ظل اللغة العربية الفصيحة.

1 ـ الاتساع اللغوي:

نأخذ مصطلح الاتساع الذي تردّد في كتب النحو واللغة بمعنى التوسع في الأخذ من الجديد ما لا يتعارض مع الفصيح، أو ما تستوعبه العربية ولا يؤثر في أنظمتها اللغوية. وفي ضوء ما وصفه ابن جني بباب في شجاعة العربية[21]. ينبغي لنا أن نأخذه بدلالته الشاملة، لما تقتضيه العربية المعاصرة من هذا السيل العاتي من المصطلحات والأساليب، هذا السيل الذي يحتاج من الجهود اللغوية، واستغلال طاقات العربية الكثير المضني لاستعيابه وترويضه في رحابها عن طريق التنمية اللغوية، خصوصاً في مجال المعجم، باستعمال وسائل التنمية المختلفة من الاشتقاق والترجمة والتعريب، وإذا لم نصل إلى ما يفيد من ذلك فالاقتراض هو الوسيلة وهو أضعف الإيمان. لقد بذلت جهود لغوية في مجال التعريب منذ النصف الثاني من القرن الماضي، وقد مثل التيار المتحفظ في اللغة بالأخذ من المعرّب أحمد فارس الشدياق (ت 1887م)، أما عبد القادر المغربي (ت 1909م) فقد مثّل تيار الاتساع بوسائل التنمية اللغوية خصوصاً المعجم،

(21) الخصائص 2/ 362. . . وما بعدها.

ويرى أهمية التعريب في هذا المجال، وقد شغلت قضية الترجمة والتعريب المجامع والمؤسسات اللغوية كثيراً، وما زالت، وقد اتخذت قرارات في ذلك، كقرار مجمع اللغة في القاهرة بجواز أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجمية عند الضرورة على طريقة العرب في تعريبهم، وقد وضع قيوداً للتعريب في مجال المصطلحات الأدبية والفنية خاصة، وطال الحوار في المجامع اللغوية في قضية التعريب، وفي ما يعرّب من الألفاظ والمصطلحات، وفي مدى التحوير في الكلمة المعربة لجعلها موافقة لأوزان الكلمة العربية ومجالات استعمالها، وكان للغويين آراؤهم ومذاهبهم. فاللغويون السوريون يفضلون ترجمة المصطلحات الأجنبية في الغالب. أما مجمع اللغة العربية في القاهرة فيميل إلى تعريب المصطلحات في كثير من الأحيان. وهكذا تنوعت الآراء والأقوال في قضية التعريب بين التحفظ والاتساع؛ لذلك كثيراً ما كانت تذكر ترجمة المصطلح أو اللفظ المعرب مقابل لفظه الأجنبي. أما المصطلحات الأدبية والفنية فكان الاتجاه العام أميل إلى ترجمتها[22].

إن كثيراً من الألفاظ يمكن أن يوضع مقابل لها أفضل من اسمها الأجنبي، وأكثر انتساباً للعربية عن طريق الاشتقاق، مثل الهاتف (للتلفون)، والسيارة (للأتومبيل)، والمذياع (للراديو)، وغوغائي (للديماغوجي)، وملهاة (لكوميديا)، ومأساة (لتراجيديا) والتمثيلية (لدرامة)، وتمثيلية غنائية (لأوبرا غنائية)، وهزلية (لأوبريت). . ولو أشيعت هذه الألفاظ العربية قبل شيوع الكلمة أو استعمالها بمصطلحها الأجنبي لما عرفت الأجنبية، وهكذا كل المصطلحات والألفاظ في مجال الأدب والفن. أما المصطلحات العلمية، أو الألفاظ الشائعة شيوعاً فالذي لا يمكن أن يوضع له مقابل، أو أنه مصطلح علمي عام، فيمكن أن يؤخذ عن طريق التعريب أو الاقتراض أو القياس، خصوصاً «أسماء الأعيان، وأعلام الأجناس، كالأوكسجين والهيدروجين والأنزيم والإلكترون، والأيون، وأسماء الأدوية والعقاقير والمركبات الكيماوية، وأسماء النباتات والحيوانات،

(22) انظر تفصيل ذلك في كتاب: الأسس اللغوية لعلم المصطلح 148 ـ 154، فقه اللغة العربية لأميل يعقوب 220 وما بعدها.

والمصطلحات التي تذهب ترجمتها بقيمتها ودلالتها من حيث هي مصطلح علمي»[23]. ومن أمثلة الألفاظ التي شاعت وانتشرت إن لم تستطع المجامع أن تضع لها مقابلاً أمكن أن يعتمد الشيوع لإقرارها وقبولها في ضمن الكلم العربي مثل كلمات: برجوازية وإمبريالية وديمقراطية.. فهذه طريقة مقبولة في التعريب باتخاذ لاحقة المصدر الصناعي الذي شاع في العصر الحديث، والذي صار يدل «على المذاهب والاتجاهات مثل السلوكية والبنيوية والتحويلية، وهذه الصيغة تقابل الكلمات الأوروبية المنتهية بـ (ism)»[24]، وكذا يدل المصدر الصناعي على العلم، مثل كلمة الألسنية أي علم اللسان، أو علم اللغة، والاجتماعية أي علم الاجتماع، والأسلوبية أي علم الأسلوب، والمعجمية أي علم المعجم.

إن التطور السريع والمصطلحات العلمية والفنية والأدبية تنمو بإطراد، فلا مفر للغة العلمية من اتباع كل الوسائل للمحافظة على حيويتها من جهة، وعلى أمنها من الأخطار من جهة أخرى، والاقتراض والاقتباس لما يعيا اللغوي في وضع المقابل فلا بأس أن يدخل الكلم العربي، فما أكثر الكلم والمصطلحات التي احتوتها العربية قديماً وحديثاً، ما دخل في معجمها أو ما لم يدخل، وإنما ظل جارياً على الألسن. لقد طال جدل اللغويين في مقياس الشيوع في جملة من الألفاظ التي يستعملها الناس في مختلف المواطن وهي في ضمن العامي فشيوعها في الأقطار العربية دليل على أصلها الفصيح لكن المؤلفات اللغوية تجاهلتها[25]، أو قد تكون شائعة دخيلة لكنها مستساغة، ومقابلها الفصيح غير معروف ولا مستعمل أو يكون المقابل الموضوع لا يدل على ما تدل عليه الكلمة الدخيلة الشائعة، فيمكن أن يدخل المعجم العربي على سبيل الاقتراض مثل: كلمة «المسك» فهي شائعة مستعملة ولم يقم مقامها مقابلها المسموع.

وكلمة «الباذنجان» مستعملة معروفة في كل الأسواق العربية ولا أحد يعرف مقابلها «المغد» أو «الحدق».

---

(23) الأسس اللغوية لعلم المصطلح 149، 150، وانظر فقه اللغة العربية 223، 224.

(24) الأسس اللغوية لعلم المصطلح 225، 226.

(25) عجائب اللهجات ـ محمد كرد علي 73، أعمال مجمع اللغة العربية 282.

وكلمة «النرجس» استعملها الشعراء كثيراً في عصور الحضارة ولا يعرف مقابلها الفصيح «القهة» أو «القهد»[26].

وكلمة (ورشة) المعربة من الإنجليزية لا يدل مقابلها الموضوع على معناها الشائع مشغل أو مُخْتَرَف أو مَرْسَم أو مَصْنَع أو مَعْمَل، وكذا كلمة (قرصان) المعربة من الإيطالية وجمعها قراصنة والمصدر قرصنة. كل ذلك دخل العربية وأصبح من رصيدها المعجمي[27]، والتعريب عن طريق الاقتراض ينبغي أن يكون في حالات بأعيان فهو الحل المفضل، وبخاصة للمصطلحات التي صارت عالمية في مجالات العلوم، وعند أصحاب الاختصاص. وقد أيد بعض اللغويين المحدثين مقولة الجواليقي وابن الجوزي وسواهما من القدماء: إن الكلمات الأعجمية التي عربها العرب وحولوها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظهم تصبح عربية[28]، وكذلك كان يدعو إلى استعمال الكلمات المولدة «المستعملة بعد أواخر القرن الثاني الهجري في الأمصار، وبعد أواسط القرن الرابع الهجري في جزيرة العرب، وقد جاء في «مختصر العين» للزبيدي صاحب التاج: المولّد من الكلام هو المحدث، وقسم كبير من لغتنا مولّد فإذا أنكرنا استعمال المولّد نكون قد أنكرنا استعمال القسم الأكبر من الكلمات التي يستعملها اليوم كتابنا وشعراؤنا. . .»[29].

لقد تنبه الأستاذ أحمد حسن الزيات إلى قضية مهمة في هذا المجال، فكتب مخاطباً مجمع الغة العربية في القاهرة سنة 1957م، «أن المجمع قضى ثماني عشرة دورة في خدمة اللغة الخاصة وهي لغة الفلاسفة والعلماء والرياضيين

(26) ذكر الأب أنستاس الكرملي مجموعة من هذه الألفاظ الشائعة. انظر نشوء اللغة العربية ونموها 85، 96.

(27) الأسس اللغوية لعلم المصطلح 156، ذكر الدكتور حجازي مجموعة من المصطلحات وأشار إلى مجموعة من قرارات مجمع اللغة العربية، كما أسهب في شرح الأسس اللغوية لوضع المصطلح ثم استعماله وشيوعه 147 ـ 172.

(28) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة ـ محمد العدناني 1/ 304.

(29) السابق ص ي.

والأطباء.. أما لغة العامة وهي لغة البيت والشارع والسوق والمصنع والورشة والحقل فلم يولها المجتمع عنايته، والناس متى رأوا الشيء سموه، والمسمون في الغالب من سواد الأمة الذين لا يبالون أن ينطقوا على أية صورة ما داموا يقضون حاجتهم من الفهم والإفهام ويجيء بذلك الكتاب والصحفيون فيجدون اللفظ قد شاع، فإما أن يستعملوه على علته فيكون الفساد، وإما أن يضع كل كاتب لمعناه لفظاً فتكون البلبلة والصحافة والعامة متنافسان في الوضع والنقل والتعريب لا تهادن إحداهما الأخرى، فأيتهما سبقت إلى الشيء الجديد يوم وروده الميناء سمته وفرضت تسميتها على الألسنة...»[30].

وما يجدر ذكره في مجالات الجديد مجموعة من الأساليب التي تأثرت بها العربية من الترجمة، فقد تسربت أساليب لم تألفها العربية من الترجمة من الفرنسية والإنجليزية خاصة، ولم تسلم منه اللغة العربية في مختلف أقطارها، ولعل ذلك يعود إلى حاجة العربية إلى الجديد من الأساليب التي تعبر عن مقتضيات الحياة الحديثة ومتطلباتها، وقد استعملها الكتاب العرب أحياناً دون أن يشعروا بأصولها وجعلها بعضهم تعريباً للأساليب[31]، فالعربية إن كانت غنية بطرق تركيب عباراتها وأساليبها، فلا تضيق بما يأتي إليها عن هذا الطريق، فيزيد اتساع آفاقها التعبيرية، على أن لا يكون متقاطعاً أو مخالفاً لأساليب الفصاحة فيها أو يؤدي إلى الركاكة في التعبير. وقد أجاز مجمع اللغة العربية شيئاً من ذلك، فمن قراراته في هذا الباب: «فالباب مفتوح للأساليب الأعجمية تدخل بسلام، إذ ليس في هذه الأساليب كلمة أعجمية ولا تركيب أعجمي وإنما هي كلمات عربية محضة ركبت تركيباً خالصاً، لكنها تفيد معنى لم يسبق لأهل اللسان أن أفادوه بتلك الكلمات»[32].

يأتي هنا فعل السياسة اللغوية الموحدة والتعاون بين المؤسسات اللغوية

---

(30) مجملة مجمع اللغة العربية في القاهرة الجزء التاسع 1957 ص33.

(31) انظر اللغة والحضارة ـ د. إبراهيم السامرائي 14، أعمال مجمع اللغة العربية 383.

(32) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج1 ص321، ج7 ص185 ـ 187، أعمال مجمع اللغة 387، 388، اللغة والحضارة 105... وما بعدها ذكر مجموعة من الأساليب الجديدة.

والجامعات، ووزارات التربية والإعلام للتعاون في الحفاظ على أمن اللغة وسلامتها.

2 ـ اتباع المرونة تجاه الجديد والشائع مع مراعاة الفصاحة:

إن الجهود اللغوية التي بذلتها وتبذلها كل المؤسسات والمجامع اللغوية، ومكتب تنسيق التعريب بكل وسائلها ومؤتمراتها تتخذ مجالين: أولهما استغلال طاقات العربية وتجاربها التاريخية وقدرتها على التطور، لتستوعب كل هذا السيل الجديد من المصطلحات والأسماء والأساليب، وتجعله في ضمن معجمها اللغوي، والمقبول في أساليب التعبير، فشجاعة العربية، كما أشار إلى ذلك ابن جِنّي[33] وقبله سيبويه بوصفه الاتساع فيها[34]، مع الأخذ بتطوير مفهوم الاتساع لتستوعب التطور العلمي في مختلف مجالاته، ثم التعبير الفني في كل مجالاته أيضاً. وقد مرت الإشارة إلى ترجمة العلوم أو تعريبها أو اقتراض المصطلح عند الضرورة.

أما المجال الثاني فهو محاولة دراسة لهجات العربية، وهو أساس من أسس دستور مجمع اللغة العربية في القاهرة، ومن لجانه الفاعلة «لجنة اللهجات» التي وعدت بتحقيق خمسة أغراض في جلسته 8/1/1949 ومنها: استقراء الألفاظ والتراكيب الجارية على ألسنة أهل الأقطار العربية من الناحية الصوتية، ومن ناحية المعنى وتدوين هذا في معاجم وأطالس لغوية[35]، وقد بذل اللغويون جهداً طيباً في هذا المجال لخدمة الفصحى ورفع مستواها، بذكر العامي، وتفسيره، ورده إلى نصابه من الصحة إن كان عربي الأصل، أو بيان مرادفه إن لم يكن كذلك، ليحل محله ويرجع إليه في الاستعمال[36]، لكن

---

(33) الخصائص 2/ 362.

(34) الكتاب 1/ 211.

(35) انظر: أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة 275.

(36) كان هذا هدف أحمد تيمور في معجمه إحياء اللغة العربية الفصيحة بذكر العامي وتفسيره ورده إلى نصابه. وانظر أيضاً في هذا المجال كتاب: الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية للدكتور عبد الله سويد وانظر بحث «أصول ألفاظ اللهجة العراقية» للشيخ محمد رضا الشبيبي مجلة المجمع العلمي العراقي 1376هـ ـ 1956م.

دراسة اللهجات اختلط أمرها بالدعوات المشبوهة لاستعمال العاميات، واستبدال الحرف اللاتيني بالعربي، لكن الاتجاه الأول في الدراسات هو الذي علا صوته في محاولة تضييق الشقة بين الفصيحة والدارجات كما هو كان فيما يسمى بالعربية المعاصرة. هذه العربية التي شاعت بين المثقفين، وفي كتابات الجرائد، وما يذاع في وسائل الإعلام خصوصاً نشرات الأخبار. هذه اللغة ينبغي العناية بها وتوسيع استعمالها باستخدام كل الوسائل الممكنة، فنشرة الأخبار يسمعها العربي في بغداد ودمشق والرياض وطرابلس وتونس والجزائر والمغرب وبيروت، وكل ركن من أركان الوطن العربي بكل مستوياته الاجتماعية فيفهمها ويفهم دلالات ألفاظها وعباراتها، فإذا شاعت هذه اللغة في السوق والمصنع والحقل والبيت والمدرسة وبين الناس لغة للخطاب والتفاهم قربت الدارجة من الفصيحة، فتكون لغة الكتابة الفنية بأساليب أدبية ولغة الكلام والتخاطب بعربية غير متكلفة. ومنذ القديم وفي كل أمة تختلف اللغة في مجالات التخصص، ولكن تبقى القواعد والنظم اللغوية مصونة في إطارها اللغوي العام، فهناك لغة للنجارين، وأخرى للحدادين، وأخرى للمعلمين وأخرى للنحويين وأخرى للفقهاء وأخرى للفلاسفة. . . ولكن تلك اللغات تطلق عليها لفظة لغة مجازاً، إنما الاختلاف فيما بينها بألفاظ يرددها النحويون لها دلالات غير ألفاظ يرددها الفلاسفة ودلالتها وكذا الأصناف الأخرى. . وقد نوقشت مشاريع واقتراحات في اجتماعات المجامع اللغوية وأهمها اقتراحان قدمهما أحمد حسن الزيات نتج عن قبولهما قراران يقرّان مبدئياً الأخذ بالألفاظ العامية، وأحدهما: قبول الوضع من العرب المحدثين بدراسة كل كلمة شائعة، شريطة أن تكون مستساغة، وليس لها مقابل عربي يمكن استعماله. والآخر قبول السماع منهم أسوة بالمتقدمين، شريطة أن تدرس كل كلمة على حدة قبل قبولها وقبول هذين المقترحين: «الوضع والسماع من المحدثين قد وضع الأساس القوي الثابت لتهيئة اللغة لقبول التجدد المستمر في أسماء الذوات والمعاني. فبالوضع نصل ما بين اللغة والحياة، وبالسماع نقرب ما بين العامية والفصحى. .»[37].

---

(37) مجملة مجمع اللغة العربية ج9 سنة 1957 ص33، 34.

وكانت الدعوة على ألسن المجمعيين قائمة في الأخذ أو الاستئناس بألفاظ العامة لملء الفراغ بالمعاجم الكبرى، التي غفلت عن جمع تلك الألفاظ العلمية المستعملة عند الفلاحين والمهنيين والبياطرة[38].

إن التطور الدلالي للألفاظ، واستعمال المجتمع ألفاظاً جديدة بدلالات جديدة قضية قديمة في كل اللغات، وليست العربية بدعاً بينها، ثم إن العربية نفسها لم تكن واحدة قبل الإسلام، بل هي لهجات تداخلت وتقاربت، فنشأت منها لغة موحدة نزل بها القرآن الكريم، لكن اللهجات وظواهرها اللغوية ظلت إلى جانب هذه اللغة الموحدة، واختلاف القراءات القرآنية ناتج عن الظواهر اللغوية في هذه اللهجات. وظلت العربية واللهجات التي اختلطت باختلاط العرب بغيرهم في صراع، غير أن الفصيحة كانت هي لغة الدين والدولة والعلم والأدب، ثم مرت في مراحل ضعف لظروف تارخية حتى عصر النهضة الحديثة، فالنهضة ألقت الضوء على قضية اللغة، فبان الفرق الحاد بين الفصيحة التي جمدت قروناً عن التطور، وبين الدارجات في الوطن العربي التي ظلت تتضخم بما يقضي حاجات الطبقات الشعبية باختلاطها، وأخذها ممن خالطوهم، واحتكوا بهم من الأمم كالفرس والأتراك والأوروبيين. لقد ورثت العربية تراكم عصور من الخلاف اللغوي، والمعجم العربي احتوى على آلاف الكلم المهجورة، وهو في تطور دائم، خصوصاً في عصر النهضة وما بعدها عن طريق الترجمة والتعريب والاقتراض والوضع، والدارجات أيضاً ورثت تراكم العصور السابقة لكن العربية الفصيحة ما زالت تتمتع بقوة عناصر البقاء، فعلى الرغم من أن عربيتنا المعاصرة تدخل في ظل عربية القرآن الكريم أنظمة ودلالات، واللغة الفنية ما زالت الفصيحة المتطورة الممتدة من الأصل؛ لذلك نحن نفهم شعر زهير بن أبي سلمى، وعمر بن أبي ربيعة، وأبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي، والبهاء زهير، والبارودي، والرصافي، والجواهري، وعمر أبو ريشة، وأبو القاسم الشابي، ونزار قباني، والسياب، وأحمد عبد المعطي

---

(38) أعمال مجمع اللغة العربية 279 وانظر هوامش الصفحة نفسها.

حجازي، ومحمد خليفة التليسي، وهكذا ما شئت من تعداد الشعراء والكتاب على مر العصور واختلاف الأوطان. . وإذا جرت العربية على لسان عامة الناس لغة للتخاطب، كما هي في وسائل الإعلام المختلفة وقاعات المحاضرات، دون التأكيد على حركات الإعراب فهي هي، لأن حركات الإعراب جزء من أواخرها، فإذا سكن آخر الكلم لم تفقد الجملة معناها على ما ألف الناس في خطابهم وعلى ما وعاه ابن خلدون قبل قرون في قوله: لم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم، وهو بعض من أحكام اللسان[39]، فللغة وسائلها في الإفهام إن أوقف أواخر الكلم في لغة الخطاب، وبالتأكيد على توحيد لغة التعليم على وفق سياسة لغوية واحدة، والعناية بوسائل الإعلام من حيث ثقافة الإعلام اللغوية، وكان التعاون قائماً بين المؤسسات التربوية واللغوية ومكتب تنسيق التعريب مستمراً كل في مجاله اللغوي، استطاعت العربية أن تبلغ مستواها المنشود لغة للكتابة الأدبية ومستوى لسانياً مصاحباً لها، وقريباً منها لغة للتخاطب في مجالات الحياة اليومية، وبهذا يتحقق للعربية أمنها وسلامتها. وقد شعر مجمع اللغة العربية بذلك منذ نصف قرن فجاء بتوصية في قضية الدارجات: «تتقارب اللهجات الدارجة في العالم العربي في العشرين سنة الماضية تقارباً ملحوظاً، وللمدرسة والمدرس شأن في ذلك، ولوسائل الإعلام من صحافة وإذاعة ومسرح وسينما، شأن أوضح، وما أجدرنا أن نتعهد ذلك ونرعاه، كي ينتهي إلى الهدف المنشود»[40].

المصادر والمراجع

- الأسس اللغوية لعلم المصطلح، د. محمود فهمي حجازي ـ مكتبة غريب القاهرة 1993.
- أعمال مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، د. محمد رشاد حمزاوي ـ دار الغرب الإسلامي 1988ف.

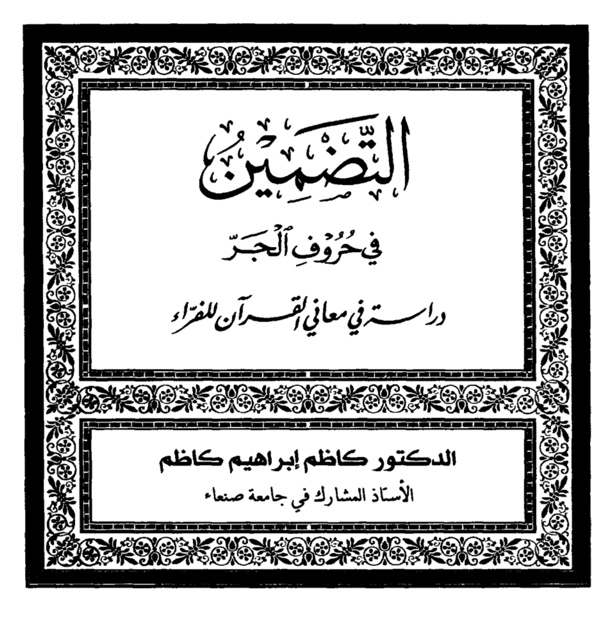
(39) مقدمة ابن خلدون فصل 38.

(40) مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة ج7 سنة 1949 ص316.

- البحث اللغوي، د. محمود فهمي حجازي، مكتبة غريب ـ القاهرة 1993.
- تدريس اللغة العربية في الكليات العلمية، بجامعة الفاتح، د. محمد بن الحاج. بحث بالآلة الكاتبة 1995.
- الخصائص، ابن جِنّي، د. محمد علي البخاري ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986.
- فقه اللغة العربية وخصائصها، د. إميل يعقوب، دار العلم للملايين 1986.
- الكتاب، سيبويه. عبد السلام محمد هارون.
- لسان العرب، ابن منظور، بيروت.
- اللغة بين القومية والعالمية، د إبراهيم أنيس، دار المعارف بمصر 1970.
- اللغة والحضارة، د. إبراهيم السامرائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، محمد العدناني، مكتبة لبنان.
- المقدمة، ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- من قضايا اللغة العربية المعاصرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1990.
- نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، الأب أنستاس ماري الكرملي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

المجلات والدوريات

- مجلة مجمع اللغة العربية، في القاهرة ج1، 7، 9، 14.
- مجلة المجمع العلمي العراقي، 195.
- مجلة مجمع اللغة الأردني، السنة الرابعة 1981.
- مجلة الفكر العربي، يصدرها معهد الإنماء العربي ـ بيروت عدد 60، 61.
- مجلة كلية التربية، بطرابلس العدد 21، 1996.



التضمين موضوع دلالي أكثر مما هو موضوع يتعلق بالقواعد النحوية. والتضمين يشمل أقسام الكلمة الثلاثة الاسم والفعل والحرف. ولا يبتعد من كون الجملة أحد موضوعاته لجواز أن تتضمن الجملة دلالة جملة أُخرى. وهو في حروف الجر أكثر منه في حروف المعاني الأُخر. وذكر ابن هشام أنه موضع خلاف بين البصريين والكوفيين، فقد أجازه أكثر الكوفيين قياساً. ومنعه البصريون بالقياس[1].

---

(1) انظر المغني 150 ـ 151.

ونشير إلى أن الكوفيين يسمون حروف الجر بالصفات، كما يطلقون هذا المصطلح على الظروف[2].

ونسعى في هذا البحث إلى الوقوف على ما جاء من تضمين في حروف الجر من خلال كتاب معاني الفراء الذي تعددت بحوثنا في دراسة موضوعات نحوية من خلاله جمعنا بعضها في كتاب. وَسَمْناه بالنحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفراء.

وقبل أن نقف على ما جاء به الفراء في هذا الموضوع. هناك نكتة في تضمين بعض حروف الجر بعضها الآخر، وهي علاقة حرف الجر بالتركيب، نحب أن نقف عليها.

إن ما تعلق به حرف الجر في التركيب قد يكون له الأثر على دلالة حرف الجر، أو يكون لحرف الجر أثر في ما تعلق هو به. إذ ليس الفعل أو ما تعلق به حرف الجر هو المؤثر في دلالة حرف الجر في كل موضع، كما أنه ليس لحرف الجر وحده الأثر في دلالة ما تعلق به في كل موضع. بمعنى أن ما تعلق به حرف الجر قد يكون له أثر في دلالة حرف الجر، وقد يكون لحرف الجر أثر في دلالة ما تعلق به.

ولتوضيح أثر ما تعلق به حرف الجر على دلالة حرف الجر نأخذ المثالين التاليين على بيان صحة هذا القول، فنقول في المثال الأول:

أَقسمتُ بالله

ونقول في المثال الثاني:

استعنتُ بالله

فنجد أن الجار والمجرور واحد، وتغيير المعنى في المثالين هو من تغيير ما تعلق به حرف الجر، فالباء في المثال الأول أفاد القسم، وفي المثال الثاني أفاد الاستعانة. والذي منح الباء هذين المعنيين هو ما تعلق به من فعل.

(2) انظر الفراء 1/ 332 ـ 333، 1/ 347، 2/ 385.

أما تأثير حرف الجر في ما تعلق به حرف الجر، فنأخذ المثالين التاليين للدلالة على بيان صحة هذا القول، فنقول في المثال الأول:

رغبتُ بكَ صديقاً

ونقول في الثاني:

رغبتُ عنكَ صديقاً

فالفرق واضح من حيث الأثر والمؤثر في الدلالة في كلا المثالين إذ يتضمن المثال الأول رغبته في أن يتخذه صديقاً في حين أن المثال الثاني يتضمن معنى الضد، وهو عدم رغبته في ذلك. علماً بأن الفعل في المثالين واحد. وهو «رغب»، والمجرور واحد، وهو كاف الخطاب. والذي منح معنى الضد في المثالين هو تغيير حرف الجر من «في» إلى «عن».

ويستفاد من هذا أن لحرف الجر الأثر في دلالة الفعل «رغب». وهذا يشير إلى أن لحرف الجر الأثر في دلالة ما تعلق به من فعل أو غيره.

وليس هذا مقصوراً على ما تضمن عاملاً لفظياً أو ما يفيد معناه. فقد نقف على تركيب لم يتضمن عاملاً لفظياً أو ما يفيد معناه كما هو في نحو:

في الدار رجلٌ

فليس هناك من عامل لفظي أو ما يفيد هذا المعنى يشير إلى دلالة حرف الجر «في». فلا كلمة «رجل»، ولا كلمة «الدار» يمنحان الحرف من دلالة، وإنما التركيب هو الذي منح حرف الجر «في» معنى الظرفية، بل وجود حرف الجر «في» في النص هو الذي منح التركيب المعنى التام. ولذا نرى الكوفيين في مثل هذا يذهبون إلى أن الرافع للمبتدأ هو حرف الجر من دون أن يتأولوا أو يقدروا؛ لأن «في» هو الذي منح التركيب صلاحية الإخبار به، والسكوت عليه. ولا يمكن إضماره أو حذفه. علماً بأنه جاز حذف حرف الجر، أو الجار والمجرور في مواضع عُرفت في أبواب النحو.

ولو أخذنا مثالاً آخر لجملة اسمية لا تختلف في تركيبها عن التركيب الأول، وتختلف دلالة «في» فيه فنقول:

لوجدنا أن دلالة حرف الجر «في» قد اختلفت عما في المثال الأول. فليس لأحد أن يقول: إن «في» في المثال الثاني تفيد معنى «في» في المثال المتقدم، فالفرق واضح؛ لأنه في المثال الأول أفاد الظرفية، وفي المثال الثاني يتوقف تحقق الخير على تحقق الصلاح.

وهناك نص للفراء يؤكد ما تقدم. ويشير بوضوح إلى مثل هذا الفرق. قال: (. . . . من ذلك قولك: عبد الله في الدار راغب فيك. ألا ترى أن «في» التي في الدار مخالفة لـ «في» التي تكون في الرغبة. . . .)[3]. ولو تقدم أحدهما على الآخر لأثر في الإعراب. وإلى هذا أشار الفراء في النص المتقدم.

ونضيف إلى ما تقدم ما هو أوسع. فقد يؤثر حرف الجر في معنى التركيب كله، فيوهم السامع بما يفيده التركيب من معنى الضد. وهذا ما أشار إليه الفراء حين منح قولهم: سعيتُ في أَمرِكَ، فقد نص على أن ما تفيده الجملة من معنى هو: أردتُ بكَ خيراً أو شراً[4]. ومثل هذه الأساليب تضمنها البحث.

يستفاد من هذه المقدمة أن دلالة حرف الجر قد تتوقف على ما تعلقت به من عامل لفظي أو ما يفيد معناه، أو أن حرف الجر له أثر في دلالة ما تعلق به، أو أن التركيب كله هو المؤثر في دلالة حرف الجر؛ لأن دلالته من دلالة التركيب.

وفي ضوء هذه المقدمة نستطيع القول إن دلالة حرف الجر وما يفيده من تضمين تتوقف على التركيب سواء أكان هناك عامل لفظيّ أم لم يكن. وهذا يفيدنا جواز أن يدل حرف الجر على أكثر من معنى. أي: إن التضمين في حروف الجر واقع في اللغة العربية.

والفراء لم يختلف قوله في التضمين في حروف الجر عن هذه المقدمة، غير أنه لم يتوسع في الشرح. فقد أجاز في مواضع أن يبدل حرف جر بحرف

(3) الفراء 3/ 146.

(4) انظر الفراء 2/ 229.

جر آخر أو بأكثر مشيراً إلى أن معناهما واحد. من هذا قوله: (و«على» تصلح في موضع اللام؛ لأن معناهما يرجع إلى شيء واحد)[5].

وفي بعضها الآخر أشار إلى جواز أن يتضمن حرف جر حرف جر آخر لاتفاق المعنى. ولم يشر إلى أكثر من هذا. قال: (فكما أُخي بين «في» و«عَلَى» إذا اتفق المعنى...)[6].

فما تقدم يفيد جواز أن يبدل حرف جر بحرف جر آخر في موضع ما، كما هو في جواز أن يقع «على» مكان اللام. أو يقع «في» مكان «على»؛ لأن معناهما واحد. والفراء في هذا لم يشر إلى علاقة هذه الحروف بما تعلقت به؛ لأن اتفاق المعنى بين هذه الحروف يتوقف على ما تعلقت به. ولو لم يكن ذلك لصلح البدل بينها في كل موضع. ولذا نجد أن «على» قد يصلح مكان «في» في موضع. ولا يصلح في موضع آخر.

والملاحظة المهمة في التضمين التي تدعو إلى الالتفات إليها هي أن الفراء قد نص على التضمين في حروف الجر وإبدال حرف جر بآخر. ولم يقصره على حروف الجر. وهذا ما تحكمه اللغة في بعض الحروف. فيخرج من كونه حرفاً جاراً للاسم، إلى كونه حرف ابتداء أو حرف عطف كما هو في «حتى». ومنها تضمين حرف الجر معنى حرف غير جر، كما هو في تضمين اللام عنى «أنْ» الناصبة[7].

والنقطة التي نود الإشارة إليها قبل أن نقف على ما جاء به الفراء من تضمين لبعض الحروف أو إبدالها هي أنه قد أشار إلى أنه يصلح أكثر من حرف في بعض المواضع مكان حرف آخر، من دون أن يشير إلى تغيير في المعنى. وهذا يتوقف على ما تعلق به حرف الجر؛ إذا جاز لبعضها أن يتم معناها بأكثر من حرف.

وهذا لا يعني أنه في مواضع أُخرى لم يوضح الفرق الدلالي. فقد أشار

(5) الفراء 2/ 395.

(6) الفراء 2/ 395.

(7) سيأتي الكلام في هذه القضية.

إلى ذلك، وفي بعضها بين أن تضمين الحرف حرفاً آخر أو إبداله يفيد معنى الضد، أو معنى آخر. كما أنه قد أشار في بعض المواضع إلى السبب الذي مكن حرف الجر من أن يتضمن هذا المعنى أو يبدل منه. وإلى هذا سنشير.

إلى: وجاء الفراء فيه ما يلي:

ـ أنه أجاز أن يبدل بـ «حتى»، وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿فَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الصافات: 148]. قال: (وفي قراءة عبد الله «فمتعناهم حتى حين» و«حتى» و«إلى» في الغايات مع الأسماء سواء)[8]. ويظهر من النص أن «إلى» إذا لم يتضمن معنى انتهاء الغاية، فلا يجوز أن يتضمن معنى «حتى». والقول نفسه في «حتى».

ـ أنه يتضمن معنى اللام. وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: 30][9]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْبَتُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [هود: 23][10].

ـ أنه يفيد معنى التعجب، ونص عليه في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ. . .﴾ [البقرة: 258]. قال: (وإدخال العرب «إلى» في هذا الموضع على جهة التعجب؛ كما تقول للرجل: أما ترى إلى هذا! والمعنى ـ والله أعلم ـ: هل رأيت مثل هذا؟! أو رأيت هكذا!)[11].

ـ أنه أجاز أن يبدل بـ«على» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ. . . .﴾ [البقرة: 29]. وهذا يتوقف على دلالة الفعل؛ فإذا أفاد معنى الإقبال صلح مكانه «على». فيقال: أقبل إِليَّ وعليَّ[12].

ـ أنه يتضمن معنى «مع» وحصره الفراء إذا أفاد المعنى ضمَّ الشيء إلى

(8) الفراء 2/ 393، وانظر 1/ 452، وانظر معاني الحروف للرماني 115، المغني 104، والهمع 4/ 154.

(9) انظر الفراء 2/ 403، وانظر المغني 104، والهمع 4/ 154.

(10) انظر الفراء 9 ـ 10، وانظر 2/ 403.

(11) الفراء 1/ 170.

(12) انظر الفراء 1/ 25.

الشيء مما لم يكن معه. كما هو في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 52]. ومنه قول العرب: إن الذود إلى الذود إبل. إي: مع الذود[13].

أما إذا كان معه، فلا يصلح كقولهم: قدم فلان إلى أهله. ولا يقال: مع أهله[14].

الباء: وجاء الفرّاء فيه ما يلي:

- أنه يفيد معنى «في» في قوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [الحديد: 12][15].

وأجاز الفراء إبدال الباء بـ «في» في قوله تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾ [القلم: 6]. قال: وإن شئت جعلته بأيكم: في أيكم. أي: في أي الفريقين المجنون، فهو حينئذ اسم ليس بمصدر)[16].

ونشير إلى أنه يختلف عما تقدم؛ لأن إبدال الباء بـ«في» يؤثر في دلالة التركيب على الرغم من أن الباء و«في» يتقارضان كما نقول: زيد في الدار وبالدار، وكما تقدم في قوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾.

- أنه يبدل بـ«عَنْ» في الآية المتقدمة: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ ونشير إلى أن المعنى قد تغير إلى جانبهم، وإن لم يصرح به الفراء[17].

- أنه يفيد معنى اللام في قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: 39]: أي للحق[18]. ونشير إلى الفرق في المعنى.

- أنه يبدل بـ «على». منه قولهم: رميتُ على القوس وبالقوس، وجئتُ على حال حسنة وبحال حسنة. ومنه قراءة ابن مسعود لقوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ

---

(13) انظر الفراء 1/ 218، وانظر «إلى» بمعنى «مع» معاني الحروف للرماني 115، والقرطبي 6/ 86، والهمع 4/ 154، 155، والقضايا النحوية 438.

(14) انظر الفراء 1/ 218.

(15) انظر الفراء 3/ 132، وانظر 1/ 230، وانظر المغني 141.

(16) الفراء 3/ 173.

(17) انظر الفراء 3، وانظر 3/ 242، والمغني 141.

(18) انظر الفراء 3/ 42.

أَن لَّآ أَقُولَ. . . .﴾ [الأعراف: 105]. بأن لا أقول. وسيأتي بيان هذا في الكلام عن «على»[19].

«حتى»: حرف يتصل بالاسم كما يتصل بالفعل، وقد يأتي جاراً للاسم أو غير عامل، كما يتصل بالفعل فينتصب بعده أو لا ينتصب.

والفراء تطرق إلى ما يفيده هذا الحرف من خلال قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [البقرة: 214]. وسنقف على ما جاء به الفراء في كونه حرفاً جاراً للاسم.

ـ أنه أجاز أن يفيد الجر متضمناً معنى «إلى»، والعطف بشرط أن يقع الفعل على ما بعده كما وقع على ما قبله، مثل: قد ضُرِبَ القُومُ حتى كبيرِهم. فالضرب قد أصابه أيضاً.

ـ أنه يفيد معنى «إلى» فقط من غير عطف، إذا لم يكن ما قبل «حتى» اسماً يشاكل ما بعده فيعطف عليه، منه قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: 5]، فـ«مطلع لا يصلح عطفه على «هي». ومنه في الفعل قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُواْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ [الذاريات: 43].

ـ أنه يفيد معنى انتهاء الغاية، وذلك إذا لم يقع الفعل على ما بعده مثل ما وقع على ما قبله كقولهم: هو يصومُ النهارَ حتى الليلِ. بمعنى أنه لم يصم الليل؛ لأنه لم يدخل فيه. ومثله: أكلتُ السمكةَ حتى رأسِها؛ فإنه لم يأكل الرأس[20].

«على»: وجاء فيه الفراء ما يلي:

---

(19) انظر الفراء 1/ 386.

(20) انظر الفراء 1/ 136 ـ 137، ونشير إلى أنه نصب بـ «حتى» نفسها، ولم يشر إلى إضمار «أن». انظر 1/ 132 ـ 133، وانظر معاني الحروف للرماني 119 وما بعدها، والمغني 167، وما بعدها. وانظر ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ الكتاب 3/ 17، ومعاني القرآن للأخفش 90 ـ 91، والمقتضب للمبرد 2/ 37، إعراب القرآن للنحاس 1/ 255 ـ 256، وانظر الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة «83».

ـ أنه أجاز أن يبدل بالباء، وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ. . .﴾ [الأعراف: 105]. قال: (وفي قراءة عبد الله «حقيقٌ بأنْ لا أقولَ على الله» فهذه حجة مَن قرأ «على»، ولم يضِف. والعرب تجعل الباء في موضع «على»؛ رَمَيْتُ على القوس، وبالقوس، وجئْتُ على حال حسنةٍ وبحالٍ حسنةٍ)[21]. ومنه قوله تعالى: ﴿مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَٰتِنِينَ. . .﴾ [الصافات: 162][22]. ونذكر بأن الفراء لم يشر إلى تغيير في معنى ما تعلق به حرف الجر، أو في دلالة حرف الجر نفسه.

وأجاز لـ «على» أن يُبدل بالباء أو «عن» في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 24]، على أن تُقرأ بـ«ضنينٍ»[23]. وهذا يشير إلى جواز ذلك لتغيير حصل فيما تعلق به حرف الجر. وهذا يشير إلى أنه يختلف عما تقدم.

ـ أنه أجاز أن يبدل باللام. وقد نص عليه في الآية المتقدمة ﴿مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَٰتِنِينَ. . .﴾ حيث ذهب إلى أن «عليه» و«به» و«له» سواء[24]. هذه المعاني التي أجازها الفراء لا تؤثر على دلالة ما تعلق به حرف الجر، وإنما تؤثر على الحال التي يقع بها ما تعلق به حرف الجر.

ـ أنه يتضمَّن معنى «في». وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة: 102]، قال: (ومعناه: في مُلك سليمان. فكما أُخي بين «في» و «على» إذا اتفق المعنى، فكذلك فُعِل هذا)[25].

---

(21) الفراء 1/ 386، وانظر 2/ 394، وانظر في هذا معاني الحروف للرماني 108، والمغني 192، والهمع 4/ 187، ونشير إلى جواز أن تبدل الباء بـ «عن» في قولهم: رميتُ بالقوس وعن القوس. انظر رصف المباني للمالقي 144، والمغني 141. والقضايا النحوية 432.

(22) انظر الفراء 2/ 394.

(23) انظر الفراء 3/ 242 ـ 243، ونشير إلى أن الرماني ذكر أنها بمعنى: «على» إذا قرئت «بضنين». انظر معاني الحروف للرماني 180، وانظر المغني 191.

(24) انظر «إلى» بمعنى اللام عند الفراء 2/ 180، 2/ 395، ونشير إلى أن القرطبي ذكر هذا المعنى لـ «على» في آية أخرى على أنها تفيد معنى لأجْل. ونسبه إلى قطرب. انظر تفسيره 6/ 57، وانظر المغني 191، والقضايا النحوية 439.

(25) الفراء 2/ 295، وانظر 2/ 186، 2/ 261، والمغني 191، والهمع 4/ 186.

ـ أنه يفيد معنى «مع» في قوله تعالى: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ﴾ [الأعراف: 63]. أي: مع رجلٍ[26].

ـ أنه يتضمن معنى «مِنْ». وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ...﴾ [المؤمنون: 6]. والمعنى: إلاَّ مِنْ أَزواجهم[27].

وهناك نص آخر أشار الفراء فيه إلى أَن «على» بمعنى «مِنْ» إلاَّ أَنه فرق في المعنى. ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿... ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [المطففين: 2]. قال: (يريد: اكتالوا من الناس، وهما تعقبان: «على ومِنْ» في هذا الموضع؛ لأنه حقٌّ عليه؛ فإذا قال: اكتلْتُ عليك؛ فكأنه قال: أخذتُ ما عليكَ، وإذا قال: اكتلتُ منكَ، فهو كقولك: استوفيتُ منكَ)[28].

«عَنْ»: تطرق الفراء إلى هذا الحرف. ومما جاء به ما يلي:

ـ أنه يفيد معنى اللام. وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النبأ: 1 و2]. قال: (... كأنها في معنى: لأَي شيء يتساءلون عن القرآن)[29]. ولم يشر الفراء إلى أَن هذا المعنى مطّرد في «عن».

ـ أنه يبدل بـ «مِنْ». وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ﴾ [الروم: 53]. قال: (و «مِنْ ضَلالتهم». كل صواب)[30]. والفراء في تفسيره هذا فرق بينهما من حيث دلالة الفعل، فعلى الأَول يفيد الفعل معنى صارف العمي عن الضلالة، وعلى المعنى الثاني يفيد الفعل معنى مانعهم. وهذا يشير إلى أن معنى «عن» يتوقف على ما تعلق به من فعل أو ما يفيد معناه.

ـ أنه ضمنه معنى الباء في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الصافات: 28]

(26) انظر الفراء 1/ 383، وانظر هذا في المغني 190، والهمع 4/ 186.

(27) انظر الفراء 2/ 231.

(28) الفراء 2/ 246.

(29) الفراء 3/ 227.

(30) الفراء 2/ 326، وانظر المغني 198.

قال: (كنتم تأتوننا من قبل الدين تخدعوننا بأقوى الوجوه. واليمين: القدرة والقوة)[31]. ويظهر أنه علق الجار والمجرور بفعل محذوف.

ونشير إلى أنه ضمنه معنى الباء في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 24][32]. وقد تقدم الكلام عما تضمنته هذه الآية من دلالات.

«في»: وجاء الفراء فيه ما يلي:

ـ أنه يفيد معنى الباء. قال: (.... وقد يجوز في لغة الطائيين؛ لأنهم يقولون: رغبتُ فيكَ، يريدون: رغبتُ بكَ. وأنشدني بعضهم في بيتٍ له:

وأَرغَبُ فيها عن لَقِيطٍ ورَهطِه ولكنني عن سِنْبِسٍ لستُ أَرغَبُ[33]

يظهر جواز ذلك في الفعل «رغب»؛ لأَنه لغة لطيىء.

وذكر جواز ذلك في قول القائل: باركَكَ الله، وباركَ فيكَ وعليكَ. وعلل ذلك بأن الفعل «بارك» جاز أن يتعدى بنفسه، وبحرف الجر[34]. وأجاز هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ [النور: 62][35].

كما أجازه في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: 71] وعلل جواز ذلك؛ لأَنه يرفع في جذوع النخل، ويصلب عليه[36].

ـ أنه يبدل بالاسم «بين». وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]. قال: (وفي قراءة عبد الله «لفسدَتْ السماوات والأرض وما بينهما». وقد يجوز في العربية أن يكون ما فيهما ما بينهما؛ لأَن السماء كالسقف على الأرض، وأنت قائل: في البيت كذا وكذا،

(31) الفراء 2/ 384، وانظر معاني الحروف للرماني 95، والمغني 198.

(32) انظر الفراء 2/ 242 ـ 243.

(33) الفراء 2/ 223، وانظر المغني 224.

(34) الفراء 2/ 286.

(35) انظر الفراء 2/ 261.

(36) انظر الفراء 2/ 186، وانظر معاني الحروف للرماني 96، والمغني 224.

وبين أرضه وسمائه كذا وكذا؛ فلذلك جاز أن تُجعل الأرضُ والسماءُ كالبيت)[37].

ويظهر من النص أن هذا المعنى غير مطرد عند الفراءِ، بل هو محصور فيما يفيد المعنى المتقدم. ولذا نجد أنه استعمل الحرف «قد» الذي يفيد التقليل في عبارته. واللافت للنظر أن المعطوف في الآية «مَنْ» وفي قراءة عبد الله بن مسعود «ما». وهذا يفيد تضمين أحدهما الآخر.

ـ أن الفراء ضمنه معنى «إلى» في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الإسراء: 93] على تفسير: أو تضع سلما فترقى إلى السماء[38]. فعلق دلالة «إلى» بالسلم؛ لأن الرقي يتوقف على السلم. وهو مما لا يعمل عمل الفعل. والتقدير: فتضع سلَّما إِلى السماء فترقى.

«اللام»: وذكر الفراء فيه ما يلي:

ـ أنه تضمن معنى «إِلى» في قوله تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ﴾ [الشورى: 15]. ولم يفرق الفراء في هذا بين المعنيين، فقد ذكر «إِلى» من دون أن يذكر العلة فيه، قال: (والمعنى: فإلى ذلك فادع. كما تقول دعوتُ إِلى فلان، ودعوتُ لفلان)[39].

وذهب إِلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ﴾ [يس: 38]، قال: (إِلى مقدار مجاريها)[40]. كما أجازه في أحد وجهين، ذكرهما في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ [قريش: 1][41].

---

(37) الفراء 2/ 239.

(38) انظر الفراء 2/ 131.

(39) الفراء 3/ 22، وانظر 2/ 217، 2/ 238، 2/ 403، وانظر في معاني اللام رصف المباني للمالقي 129 ـ 135. هذا وإن ابن هشام ذكر للام اثنين وعشرين معنى في كتابه المغني انظر 275، وما بعدها.

(40) الفراء 2/ 377.

(41) انظر الفراء 3/ 293.

كما أجازه في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾ [المجادلة: 3][42]، وأشار إلى أن ما تقدم من معنى في اللام في هذه الآية يكسب الفعل معنى الضد. قال: (يصلح في العربية: ثم يعودون إلى ما قالوا، وفيما قالوا. يريد يرجعون عما قالوا، وقد يجوز في العربية أن تقول: إنْ عاد لما فعل، يريد: إنْ فعله مرة أُخرى، ويجوز: إنْ عاد لما فعل: إنْ نقض ما فعل، وهو كما تقول: حلِفَ أَنْ يضربَكَ، فيكون معناه: (حلِفَ لا يضربُك وحلِفَ لَيَضْرِبَنَّكَ)[43].

وكلام الفراء هذا يفيد أن الفعل يتضمن معنى الضد من دو أن يُبدل حرف الجر بحرف آخر كما هو في: رغبتُ فيه، ورغبتُ عنه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: بم يُعرف المعنى الذي أراده القائل؟ وقد يكون هذا مقصوداً لإيهام المخاطب. أما المعنى الذي تضمنته الآية. فهو واضح من سياقها، وهو رجوعهم عما قالوا.

ونرى فيما تقدم أن إبدال اللام بـ«إلى» في بعض المواضع لا يؤثر في المعنى، وفي بعض المواضع يفيد معنى الضد. وهذا كله يتوقف على ما تعلق به حرف الجر.

ـ أنه بمعنى «مِنْ» ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿. . . . وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109]. قال: (كقولك: ورضي منه عملَه. وقد يقول الرجل: قد رضيتُ لك عملَكَ، ورضيتُه منكَ)[44]. واستعمال «قد» من الفراء يفيد أن إبدال اللام بـ «مِنْ» قليل.

ـ أنه جاز أن يُبْدَل بـ «على» في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا﴾ [الصافات: 171]. قال: (و«على» تصلح في موضع اللام؛ لأن معناهما يرجع إلى شيء واحد)[45].

---

(42) انظر الفراء 3/ 139.

(43) الفراء 3/ 139.

(44) انظر الفراء 2/ 192.

(45) الفراء 2/ 395.

ـ أنه يفيد معنى التعجب. وهذا أحد وجهين ذكرهما الفراء في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ [قريش: 1][46].

«مِنْ»: وجاء الفراء فيه ما يلي:

ـ أنه أجاز أن يبدل بـ «عَنْ» غير أنه في بعض المواضع أشار إلى الفروق الدلالية في بعضها، سواء أكان في الحرف نفسه أم في الفعل الذي تعلق به الحرف. وهذا ما سيتضح من خلال ما ذهب إليه من شواهد قرآنية.

ففي قوله تعالى: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [ط: 71]. ذهب إلى هذا المعنى من دون أن يذكر فرقاً في الدلالة علماً بأنه ضمن هذا الحرف معاني أخرى سنذكرها لاحقاً[47]. والحقيقة أن الفرق في المعنى واقع من حيث كيفية القطع. وليس في نوع القطع[48].

وأَجاز هذا بـ«عَنْ» أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ [عبس: 34]. قال: (يفر عَنْ أَخيه: «مِنْ» و«عَنْ» فيه سواء)[49]. فواضح من النص أَن «مِنْ» و «عَنْ» سواء. وجاز هذا؛ لأَن الفعل «يفر» لا يتغير معناه إِذا ما تعدى بهذين الحرفين. ولو تعدى بـ «إِلى» لتضمن معنى الضد. كما لو قلنا يفر من الله إلى الله. فهو يفر من عذابه إِلى رحمته.

كما أجاز هذا الإبدال لـ«مِن» في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 22]. وأشار إلى الفرق الدلالي لمعنى الفعل. فمن قال بـ«مِنْ» فقد أَقساه، ومِن جعله بـ«عَنْ» فقد أَعرض عنه[50].

هذا وإِنه أَجاز هذا المعنى إِذا تضمن معنى الجنس. ذهب إلى ذلك في

---

(46) انظر الفراء 3/ 293.

(47) انظر الفراء 2/ 186، وانظر «مِنْ» تفيد التبعيض 2/ 386، وانظر معاني الحروف للرماني، 98، والمغني 423.

(48) لقد ذكر هذه المعاني الثلاثة السيوطي. انظر همع الهوامع 4/ 214.

(49) الفراء 3/ 238.

(50) انظر الفراء 2/ 418.

قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: 4]، أما إذا أفاد التبعيض فهو على معناه[51].

ـ أنه يتضمن معنى «على» في قوله تعالى: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [طه: 71]. لقد أوضحنا مثل هذا فيما تقدم في «مِنْ» و«عَنْ».

ـ أنه يتضمن معنى الباء في الآية المتقدمة: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾. وبذا يكون الفراء قد أجاز إبدال «مِنْ» بـ «عَنْ» وبـ «على» وبالباء. قال في المعاني الثلاثة التي تضمنها «مِنْ»: (ويصلح في مثله من الكلام «عَنْ» و «على» والباء)[52].

ـ أنه يبدله بـ «في» في قوله تعالى: ﴿... ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: 25]. وأجاز ذلك؛ لأن في الآية مضمراً. قال (وصلحت «في» مكان «مِنْ»؛ لأنك تقول: لأَستخرِجَنَّ العلمَ الذي فيكم منكم، ثم تحذف أيَّهما شئتَ، أعني «مِنْ» و«في» فيكون المعنى قائماً على حاله[53]. وهذا التعليل يختلف عن غيره مما تقدم.

قضايا في حروف الجر

أولاً: قد يؤثر إبدال حرف الجر بحرف جر آخر في إضمار فعل، وهذا ما ذهب إليه الفراء في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: 25]. قال: (قيلت باللام، و«في» قد تصلح في موضعها، تقول في الكلام: جُمِعُوا ليوم الخميس، وكأَن اللام لفعل مضمر في الخميس، كأنهم جُمِعوا لِمَا يكون يومَ الخميس. وإذا قلت: جُمِعوا في يوم الخميس. لم تضمر فعلاً)[54]. وهناك شواهد أُخرى على ذلك تقدمت في البحث.

---

(51) انظر الفراء 3/ 187.

(52) الفراء 2/ 186، وانظر 1/ 306، 2/ 6، وانظر معاني الحروف للرماني 98، ورصف المباني للمالقي 323، والمغني 423 ـ 424، والقضايا النحوية 434.

(53) انظر الفراء 2/ 291.

(54) الفراء 1/ 202 ـ 203.

ثانياً: ليس بالضرورة أن يكون هناك عامل لفظي، أو ما يفيد معناه عند الفراء. فقد يتعلق حرف الجر باسم يقع مبتدأ، وليس مما يعمل عمل الفعل كما هو مشهور في شبه الجملة إذا ما وقعت خبراً، أو صفة أو حالاً.

وهذا موضوع قد تطرقنا إليه في بحثنا الجملة الاسمية؛ إذ جاء في بعض قضايا الخبر أن يكون جاراً ومجروراً متعلقاً بما يفيد معنى الفعل؛ وفي بعضها الآخر أن حرف الجر هو الرافع للمبتدأ[55]. وقد فسرنا ذلك بأن الفراء يرى أن المعنى يتوقف على وظيفة حرف الجر، إذ ليس لنا أن نحذف الحرف «في» من قولنا: في الدار رجل. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن حرف الجر عند الفراء في مثل هذا المثال أشبه أن يمثل ركناً. هذا وإنه، كما تقدم، قد علق دلالة حرف الجر بالسُّلم، فضمن الحرف «في» دلالة «إلى».

ثالثاً: وهذه النقطة أقرب إلى النقطتين المتقدمتين، فقد أجاز الفراء إضمار المبتدأ لدلالة حرف الجر عليه. ذهب إلى ذلك في قول الشاعر:

وما الدهر إلا تارتان فمنهما أموتُ وأُخرى أَبتغي العيش أكدَح

وتقديره له: فمنها ساعةٌ أَموتها[56].

رابعاً: قد يحذف حرف الجر من التركيب، ولا يترك أثراً في المعنى. والشواهد على ذلك كثيرة. وهذا الموضوع أوسع من أن يشار إليه بالبنان؛ لأنه يعالج في باب تعدي الفعل بنفسه، أو بحرف الجر. والفراء في كثير من المواضع أَشار إِلى ذلك. قال: (والعرب تقول: كفرتك، وكفرتُ بك، وشكرتُك وشكرتُ لك)[57]. ونشير هنا إِلى أَنه ضعف تعدي الفعل» شكر بنفسه[58].

---

(55) انظر بحثنا «الجملة الاسمية دراسة في معاني القرآن للفراء» مجلة كلية الدعوة العدد 15.

(56) انظر الفراء 2/ 323، وانظر كتابنا النحو الكوفي 129.

(57) انظر الفراء 2/ 20، 2/ 286.

(58) انظر الفراء 1/ 92، وانظر في تعدي الفعل بنفسه أو بحرف الجر 1/ 214 ـ 215، 1/ 215، 1/ 227، 1/ 233، 1/ 341، 1/ 299، 2/ 77، 2/ 165، 2/ 299، 2/ 310 ـ 311، 3/ 87، 3/ 143.

خامساً: أجاز الفراء الإبدال في حرف الجر المضمر، منها قوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: 171]. قال: (يصلح في «أَنْ» مِنْ وعَنْ»...)(59).

ونشير إلى أنه ضمن حرف الجر حرف جر آخر مضمراً قد تضمنه التركيب. وهذا ما تقدم في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ....﴾.

سادساً: تضمين حرف الجر معنى الأمر: ذكر الفراء أن العرب تأمر بالصفات، ويريد بها حروف الجر والظروف. وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: 105]. قال: (وهذا أمر من الله عز وجل؛ كقولك: عليكم أنْفُسَكم. والعرب تأمر من الصفات بـ«عليكَ، وعندَك، ودونَكَ، وَإليكَ. يقولونَ: إليكَ إليكَ، يريدون: تأخر؛ كما تقول: وراءَكَ وراءك. فهذه الحروف كثيرة. وزعم الكسائي أنه سمع: بينكما البعير فخَذاه، فأجاز ذلك في كل الصفات التي قد تُفرد، ولم يُجزه في اللام ولا في الباء، ولا في الكاف. وسمع بعض العرب تقول: كما أنتَ زيداً، ومكانَك زيداً. قال الفراء: وسمعتُ بعضَ بني سُلَيم يقول في كلامه: كما أَنتَني، ومكانَكَني، يريد انتظرني في مكانك. ولا تُقدِّمَنَّ ما نصبَتْه هذه الحروفُ قبلها...، ولا تقول: زيداً ضرباً، فإن قلتَه نصبتَ زيداً بفعل مضمر قبله)(60).

فما تضمنه النص واضح سوى ما جاء في «كما أنتَني» فهذا يشير إلى أَنه جاز عند بني سُلَيم أن يقع الأمر بالكاف إذا ما اتصلت بما بعدها.

سابعاً: اللام التي ينتصب الفعل بعدها، هناك مواضع صرح فيها الفراء بأن اللام بمعنى «أَنْ» التي ينتصب الفعل بها. وفي مواضع صرح بأن «أَنْ» المصدرية مضمرة بعده. وهناك أكثر من قول نقف عليها مفصلة.

منها أنه صرح بالنصب بعد اللام من دون أن يُشير إلى الناصب للفعل في

---

(59) الفراء 1/ 296.

(60) الفراء 1/ 322 ـ 323، وانظر الكتاب 1/ 127، والمقتضب 3/ 203.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ. . .﴾ [الروم: 39][61]، وفي موضع آخر صرح بأن اللام في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ. . . . وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 64]، لام «كي»؛ لأن «أن» تصلح في موقع اللام[62]، وقال هذا في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: 26][63].

هذا وإنه فسر «أنْ» في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ﴾ [النساء: 135] بـ «لتعدلوا»، ثم منحها «كيما» من خلال ما مثله؛ لا تتبعن هواك لترضي ربك. أي: كيما ترضي ربك[64].

وفي موضع آخر صرح بأن العرب تجعل اللام في موضع «أنْ» في الأمر والإرادة كثيراً. وذكر لذلك شواهد كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [الزلزلة: 5][65]، فالفراء لم يضمر فيما تقدم «أن»، وقد يفيد هذا إلى أن النصب باللام نفسه.

وهناك مواضع جاء النصب بـ «أن» نفسها، وقد أضمر فيها حرف الجر. فقد أضمر اللام في قوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ﴾ [العنكبوت: 2][66]. وأضمر «إلى» في قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ. . . أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: 64][67]، وأضمر «على» في موضع آخر[68].

---

(61) انظر الفراء 2/ 325. هذا وإن سيبويه قد فرق بين الجارة للاسم، والناصبة للفعل، والابتدائية. انظر الكتاب 2/ 276 ـ 277، وانظر فيها المقتضب 2/ 7، واللامات للزجاجي 53 ـ 54، والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري المسألة «79» والقضايا النحوية 280 ـ 284.

(62) انظر الفراء 1/ 220 ـ 221.

(63) انظر الفراء 1/ 261.

(64) انظر الفراء 1/ 291، وانظر 2/ 319، ونشير إلى أن محقق الكتاب ذهب إلى تقدير «لئلا». وهذا لا ينسجم مع المعنى الذي تتضمنه الآية والمثال الذي ضمنه الفراء.

(65) انظر الفراء 2/ 282.

(66) انظر الفراء 2/ 314.

(67) انظر الفراء 1/ 220.

(68) انظر الفراء 1/ 299.

نستطيع القول فيما تقدم من نصب الفعل بعد اللام إنه ينتصب باللام إذا أفاد الكلام معنى الأمر والإرادة. فاللام بمنزلة «أن» المصدرية. ولذا إذا ما مررنا بالشواهد التي انتصب فيها الفعل بعد اللام نجد أنها أفادت المعنى المتقدم. وهذا يفيد أن اللام كـ «حتى» جاز أن يكون ناصباً في موضع وغير ناصب في موضع آخر. وهذا يتوقف على ما تقدمه من كلام وما اتصل به.

ثامناً: الكاف اسماً أو حرفاً، لا أستطيع البت فيما جاء في الكاف عند الفراء من كونه اسماً أو حرفاً؛ هذا، وإنه أضمره في مواضع، ونصب الاسم المجرور به إذا ما حذف في مواضع(69). ورفع به المبتدأ في مواضع أخر، علماً بأنه يذهب إلى رفع المبتدأ بحرف الجر(70). هذا وإنه جعله صفة للخلق في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: 104]. قال: الكاف للخلق(71). ويمكن من هذا، القولُ بأنه قد أراد به الاسم.

تاسعاً: الواو والتاء حرفا جر يفيدان القسم كالباء، هذا وإننا عالجنا موضوع القسم عند الفراء، وأنماطه، وما جاء فيه من قضايا، في بحث مستقل(72).

عاشراً: الإضمار في حروف الجر، أجاز الفراء إضمار حرف الجر كما أجاز أن يضمر الجار والمجرور، وقد يكون الأخير خبراً للمبتدأ. ونشير إلى ما قدمناه من إضمار لحرف الجر فيما عرضناه في القضية الثامنة والتاسعة من هذا البحث(73).

أحد عشر: قد يخرج حرف الجر من كونه حرف جر، إلى كونه فعلاً.

---

(69) انظر الفراء 2/ 118، وانظر 2/ 129، 2/ 231.

(70) انظر الفراء 2/ 73.

(71) الفراء 2/ 213.

(72) انظر الفراء 2/ 51، 2/ 187، وانظر مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد العاشر، وكتابنا النحو الكوفي 98.

(73) انظر الفراء 1/ 22، 2/ 291، 3/ 38، 3/ 154.

ودلالته واحدة لا تتغير. ومثل هذا في «خلا وعدا وحاشا» فهي من أدوات الاستثناء تأتي جارة للاسم المستثنى، فتعرب حروف جر. وتأتي ناصبة للاسم فتعرب أفعالاً. وإلى مثل هذا لم يتطرق الفراء[74].

ثمرة البحث

يستفاد من خلال ما تقدم من شواهد في تضمين حروف الجر عند الفراء أن التضمين يفيد أحد أمور:

أولها: أنه يفيد التركيب معنى غير المعنى الذي عليه الحرف. نذكر منه ما تقدم في تضمين «إلى» معنى «مع».

الثاني: أنه لا يغير معناه في شيء كتضمين «إلى» معنى اللام، أو العكس كذلك.

الثالث: أن إبدال حرف جر بحرف جر آخر قد يؤثر في الحال التي وقع عليها الفعل، أو ما تعلق به حرف الجر، من دون أن يغير في معنى الفعل من شيء، ونذكر من هذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ﴾، فقد جاز أن يتعدى الفعل بالباء وبـ«عن» وبـ«على». فالقطع واقع. والتغيير الحاصل في الحال التي يتم عليها القطع. وأكثر ما يكون هذا في الفعل الذي يتعدى بنفسه وبحرف الجر.

وقد يفيد الفعل الذي يتعدى بنفسه معنى آخر إذا ما تعدى بحرف الجر. نذكر منه قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا . . . .﴾ [الإنسان: 6]، فقد ذهب إلى معنى «يشرب بها» يَروَى بها، وهو يختلف عن معنى: يشربها[75].

رابعاً: أن الفراء قد يضمن حرف الجر حرف جر آخر. ويعلقه بفعل محذوف، ومثل هذا تقدم في «عَنْ».

---

(74) انظر كتابنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 65 ـ 74.

(75) انظر الفراء 3/ 215.

خامساً: أنه أجاز أن يبدل الحرف بأكثر من حرف، ومن ثَمَّ تفيد هذه الأحرف معنى آخر، هو الضد، وقد تقدم هذا في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ...﴾ في اللام. فقد أجاز أن يقال: إلى ما قالوا، وفيما قالوا. ومن ثم صرح بأنها تقيد معنى: يرجعون عمَّا قالوا.

المصادر والمراجع

- الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، د. كاظم إبراهيم كاظم، عالم الكتب بيروت ـ 1998.
- إعراب القرآن للنحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، بغداد 1977 ـ 1980.
- الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط3، مصر ـ 1955.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق إسحاق إبراهيم اطفيش، بيروت ـ 1966.
- رصف المباني للمالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق ـ 1975.
- القضايا النحوية في تفسير القرطبي، رسالة دكتوراه، إعداد كاظم إبراهيم كاظم، جامعة القاهرة، كلية الآداب ـ 1982.
- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ـ 1968.
- كتاب اللامات للزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، دمشق ـ 1969.
- معاني الحروف للرماني، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة ـ د.ت.
- معاني القرآن للأخفش، تحقيق سعيد فائز محمد الحمد، ط2 الكويت ـ 1981.
- معاني القرآن للفراء، تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ـ 1972.
- مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط5، بيروت ـ 1979.
- النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن، الدكتور كاظم إبراهيم كاظم، عالم الكتب، بيروت ـ 1998.

- المقتضب للمبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة ـ 1388.
- همع الهوامع لجلال الدين السيوطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرَّم، الكويت ـ 1970.
- مجلة كلية الدعوة الإسلامية، تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية في الجماهيرية الليبية، العدد 10، سنة 1993، والعدد 15، سنة 1998.



في مفهوم الإدغام

الدكتورة زينب علي حمود الجميلي

قسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة السابع من أبريل

الإدغام إدخال حرف في حرف، ويرسمان على حرف واحد، وعلامة الإدغام التشديد، جاء في العين «اعلم أن الراء في اقشعرَّ واسكرَّ راءان أدغمت واحدة بأخرى، والتشديد علامة الإدغام»[1].

ويقع في كل مثلين اجتمعا، والأول ساكن[2]، بأن تجعل لفظ الأول كلفظ

(1) العين 1: 49، لـ الخليل بن أحمد الفراهيدي. تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي ـ دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 ـ 1986م.

(2) ينظر الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها 1: 143، لـ.. مكي بن أبي طالب القيسي. تحقيق د. محيي الدين رمضان. مجمع اللغة العربية، دمشق، 1973م.

الثاني مع سكون الأول[3].

قال سيبويه: «والإدغام إنما يُدخل فيه الأول في الآخر، والآخر على حاله، ويقلب الأول فيدخل في الآخر حتى يصير هو والآخر في موضع واحد، نحو: قد ترَّكتك ويكون الآخر على حاله»[4].

ووضح ابن الجزري موقع الإدغام من حيث علاقة الحرفين المدغمين أحدهما بالآخر، ونعني بها وجود التشابه، ومواضعها ثلاثة، نوجزها بما يأتي:

- أن يتماثل الحرفان باتفاقهما مخرجاً وصفة، نحو الباء بالباء، أو التاء بالتاء.. بمعنى أن يكون الحرف مكرراً.
- أن يتجانس الحرفان، بمعنى اتفاقهما بالمخرج حَسْبُ، نحو: التاء والدال، أو تقاربهما في المخرج، نحو: التاء والثاء.
- أن يتقارب الحرفان بالمخرج والصفة، أو بالمخرج، أو بالصفة[5].

والإدغام كبير وصغير، قيل: إنَّ الكبير يُحدّد بكون الحرف الأول متحركاً، بغض النظر عن التماثل أو التجانس أو التقارب، أيُّ الثلاثة كان بين الحرفين، وقيل إنه في المتجانسين والمتقاربين[6].

والحقيقة أنه لا يوجد إدخال حرف في حرف، ففي نحو: (شدّ) من (شَدَدَ)، لم يحصل سوى تسكين أولى الدالين[7]، فصار (شَدْدَ)، وكانت الفتحة التي حُذفت تحول بين الدالين، وعند حذفها التصقتا إحداهما بالأخرى، وبقينا نلفظ دالين، الأولى ساكنة، والثانية مفتوحة.

---

(3) ينظر المنهج الصوتي في توجيه القراءات القرآنية: 88. رسالة دكتوراه تقدمت بها ميّ فاضل جاسم الجبوري، إلى مجلس كلية الآداب/ جامعة بغداد، 1994م.

(4) سيبويه 4: 104 ـ 105، الكتاب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب ـ بيروت.

(5) ينظر النشر في القراءات العشر 1: 278، لـ.. ابن الجزري. أشرف على تصحيحه ومراجعته: الأستاذ محمد علي الضباع. دار الكتب العلمية، بيروت.

(6) ينظر نفسه 1: 274 ـ 275.

(7) ينظر أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي: 378، د. عبد الصبور شاهين. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1987م.

ولا إدخال في ذلك، ولكن الملاصقة بين الحرفين أوحت للمتقدمين بهذا القول، وكذا في نحو: (قد ترَّكتك) في ذكر سيبويه، إذ ليس هناك إدخال للدال في التاء، بل قلب للدال الساكنة. وهو مما أسماه سيبويه: (القلب بإدغام) في مثال قلب تاء الافتعال دالاً بعد الزاي، لما في الزاي من جهر، وما في التاء من همس، ولأن الدال مجهور تقلب التاء دالاً ليتجانس لفظه مع المجهور المجاور له (الزاي)، نحو: ازدهى، وازدجر، وازدان[8].

قال ابن الجزري: «فإن كانا مثلين أُسكن الأول وأدغم. وإن كانا غير مثلين قُلب الثاني وأُسكن ثم أُدغم، وارتفع اللسان عنهما دفعة واحدة من غير وقف[9] على الأول، ولا فصل بحركة ولا رَوْم[10]، وليس الإدغام كما ذهب إليه بعضهم، بل الصحيح أن الحرفين ملفوظ بهما كما وصفنا طلباً للتخفيف»[11].

ولعلّ تعريف ابن جنّي الإدغام أقرب إلى الصحة والمنطق منه إلى فكرة إدخال الحرف في الحرف.

قال في ذلك: «قد ثبت أن الإدغام المألوف المعتاد إنما هو تقريب صوت من صوت، وهو في الكلام على ضربين؛ أحدهما أن يلتقي المثلان على الأحكام التي يكون عنها الإدغام، فَيُدَّغم في الآخر...، والآخر أن يلتقي المتقاربان على الأحكام التي يسوغ معها الإدغام، فتقلب أحدهما إلى لفظ صاحبه، فَتُدّغمه فيه»[12].

---

(8) ينظر سيبويه 4: 235، 239، 480.

(9) الوقف هنا شبيه بما يصطلح عليه بالسكتة اللطيفة في قراءة عاصم: ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ سورة القيامة: 27، ينظر الخصائص 1: 94، لـ... ابن جني. تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي ـ بيروت. والسبعة في القراءات: 661. لـ... ابن مجاهد. تحقيق: د. شوقي ضيف. دار المعارف. مصر. 1972م.

(10) الرَّوْم: النطق بثلث الضمة أو الكسرة عند الوقف. ينظر الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 516 ـ 517، لـ: د. غانم قدوري الحمد. مطبعة الخلود. بغداد. الطبعة الأولى. 1986م.

(11) النشر في القراءات العشر 1: 279 ـ 280.

(12) الخصائص 2: 139 ـ 140. وينظر الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: 341. للدكتور حسام سعيد النعيمي. منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ العراق. 1980م.

وهو تعريف نختاره إذا كان التقريب يعني تقليل الفارق الزمني بين نطق الحرفين. ولعل ابن جِنِّي أراد ذلك، بدليل قوله: «والمعنى الجامع لهذا كله تقريب الصوت من الصوت، ألا ترى أنك في قطَّع ونحوه، قد أخفيت الساكن الأولى في الثاني حتى نبا اللسان عنهما نبوةً واحدةً، وزالت الوقفة التي كانت تكون في الأول لو لم تدغمه في الآخر، ألا ترى أنك لو تكلفت ترك إدغام الطاء الأولى لتجشَّمت لها وقفة عليها تمتاز من شدة ممازجتها للثانية بها كقولك: قطْطَع وسكْكِر، وهذا إنما تحكمه المشافهة به. فإن أنت أزلت تلك الوقيفة والفترة على الأول خلطته بالثاني، فكان قربه منه وإدّغامه أشد لجذبه إليه وإلحاقه بحكمه»[13].

والعثرة الوحيدة في هذا الكلام قوله: (نبا عنهما نبوة واحدة)، فكأنه يعني ما أراد سيبويه من إدخال الحرف بالحرف، وتفسيرها عندنا أن اللسان انزلق على الحرفين من دون فاصل يمنعه، ويقوي هذا الكلام الذي تلا الجملة السابقة من نص ابن جِنِّي، فكأن اللسان انزلق على الحرفين من دون وقفة أو وقيفة، كما أشار[14].

لكن ابن جِنِّي عاد ليقول لنا: إن التقريب لا يعني ـ كما أشرنا ـ تقليل الزمن بين الحرفين ولكن ـ بعبارتنا ـ جعلهما أكثر تجانساً، نحو: إبدال السين صاداً في (سقت)، لتصبح: (صقت).

وقد وضّح مسألة التقريب الأخير عند ابن جِنِّي، الأستاذ حسام النعيمي، حين فصّل في كلام ابن جِنِّي، وفي نوعي الإدغام عنده؛ الأصغر والأكبر، وأنواع كل منهما[15].

ولا يوافق البحث رأي فندريس بتفسيره (النبوة) على أنها حرف واحد طويل[16]، وإن كانت توحي بذلك، ويقويه قول ابن جِنِّي: (قد أخفيت الساكن)

---

(13) الخصائص 2: 140.

(14) ينظر أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي: 378.

(15) ينظر الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: 339 ـ 344.

(16) ينظر اللغة: 49. لـ. . . (فندريس). تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص. مكتبة الأنجلو المصرية.

إلا أن وصف الانزلاق المشار إليه آنفاً، يبدو أقرب لما يجري في عملية نطق اللسان في حال الإدغام، مما أشار إليه فندريس بالطول الذي لا يعني الاستطالة التي وصفت بها الضاد عند سيبويه، ذلك الوصف الذي يصح لنا تشبيهه بالتفشي[17]، فـ (الضاد) طوله امتداد مخرج، ويختلف طوله عن التفشي في كون الثاني عرضياً في الفم، والاستطالة طولية على امتداد ظهر اللسان[18].

أما المدّ، فهو طول الحرف بنفسه[19]. وإذا تبينا قول أحد علماء التجويد، وضحت وجهة النظر التي نريد الذهاب عليها، قال المرعشي: «إن التفشي يوجب استطالة الصوت، فكل متفشٍّ مستطيل...، وبالجملة أن الحروف على أربعة مراتب: آني لا يمتد أصلاً، وهي الحروف الشديدة، وزماني يمتد قدر ألف، وهي حروف المد، وزماني يقترب من قدر ألف، وهي الضاد المعجمة وحروف التفشي، وزماني يقترب من الآني، وهي بواقي الحروف»[20].

والتقسيم يبين أن الحروف غير الشديدة من حروف المد، لأنها زمانية مع تدرج في مدتها. وهذا التقسيم الزماني يوضح العلاقة بين حروف المد والحروف غير الشديدة، في شبهها بصفة يمكن لنا أن نخصصها أو نطلق عليها تسمية (الليونة والطواعية).

وعوداً إلى فندريس، نجد أن (النبوة) عنده تشبه المد. وعدم اتفاق الرأي معه متأتٍ من أنه جعل الحرفين حرفاً واحداً طويلاً نطلق بصورة أشد، ما يمكن إسقاطه بتقطيع أي بيت من الشعر فيه حروف مشددة تقطيعاً عروضياً، لننتبه إلى أن الحرفين المشددين المدغمين ليسا حرفاً واحداً طويلاً بل هما حرفان.

والأكثر غرابة قول كانتينو: «إن التشديد لا يغير من طبيعة الحروف

---

(17) ينظر سيبويه 4: 432، 448، 470، والمقتضب 1: 211، 214. لـ.. المبرد. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. القاهرة. 1386هـ.

(18) ينظر الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 319، 320.

(19) ينظر نفسه: 321.

(20) نفسه: 321.

الخاصة، بل يُطيل مداها»[21]. وقد مر قبل أسطر أن إطالة الحرف بنفسه هو المدّ، والحرف مهما مددناه في الشعر، فإنه يأخذ مجال حرف واحد في الوزن الشعري[*].

أما ما ذكره فندريس من نطق الحرف بشدة، فهو لا يشبه سوى النبر الذي هو «الضغط على أحد المقاطع وإبرازه بالنسبة للمقاطع الأخرى المجاورة له والتي يكون معها ما يسمى الوحدة النبرية»[22].

وإلا فماذا يعني نطق الحرف بصورة أشد؟!

لقد ساق فندريس أمثلة للإدغام والتخفيف في (Atta: أتا) و(Ata: أتا)[23].

أما ما تكلّم فيه من المسافة الزمنية بين الانحباس والانفجار في المثال الأول، فهو عكس ما تحدث فيه ابن جِنّي من إزالة الوقفة أو الوقيفة.

وفيما يخص معنى التقريب الذي أراده في الإدغام الأصغر، فقد مثلنا لنوع منه في (سقت) و(صقت)، ونوعه الآخر؛ (الإمالة). وفي هذا المعنى يقول ابن الطراوة: «وإنما الإمالة تقريب حرف من حرف، لئلا يكون المتكلم في تَصَعُّد وانحدار، أو يكون في انحدار وتَصَعُّد على ما رسموا من مقاربة الحروف ومباعدتها، وإنما هو نوع من الإدغام، ويكون الحرف كالحرف»[24].

وخلاصة القول: إن الإدغام انزلاق اللسان على الحرفين المتماثلين من

---

(21) دروس في علم أصوات العربية: 39. لـ. . . (جان كانتينو)، نقله إلى العربية وذيّله بمعجم صوتي فرنسي ـ عربي: صالح القرمادي. الجامعة التونسية. نشريات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية 1966م.

(*) استخدم البحث الميزان العروضي مقياساً لوجود الحرف وعدمه. وهو مقياس موسيقي دقيق يختل في حال الحذف والزيادة، فيما عدا الزحافات والعلل التي اتفق العروضيون على إجازتها في البحور الستة عشر.

(22) اللغة: 49.

(23) ينظر نفسه: 49.

(24) رسالة الإفصاح: 134.

غير فاصل بينهما من حركة أو وقف أو روم أو اختلاس، للتخفيف، يتم بتسكين الأول، فإن كانا غير متماثلين، قلب أحدهما ليماثل الآخر.

ـ في الإخفاء والإدغام:

يروى عن المعري قوله في شرح قول المتنبي[25]:

بأبي الشموس الجانحاتُ غواربا اللابساتُ من الحرير جلاببا

قال المعري: «أراد الجلابيب، فحذف الياء، والجلابيب: القُمُص، وربما قيل للأردية، وحذف هذه الياء مثل قول الراجز:

وغيرُ سفع مُثَّلٍ يحامم

أراد: يحاميم، وأجازوا في الميم الأولى الإخفاء، وهو شيء يشبه الإدغام وليس به، لأن الإدغام ها هنا بكسر، لأن الحرف المخفي باقي الحركة. وكذلك يجوز في الجلابب كما جاز في اليحامم»[26].

والإخفاء على ما يرى سيبويه؛ جنوح بالحرف الأول إلى الثاني مع إبقاء حركته، والعلة في ذلك وجود ساكن قبل الحرف الأول من المتماثلين أو المتقاربين، فإذا أُسكن الأول التقى بالذي قبله وهو ساكن[27].

وكان سيبويه استشهد لهذا بأبيات عدة، وفي ذلك قوله: «ومما يدلك على أنه يُخفى ويكون بزنة المتحرك قول الشاعر:

وإنّي بّما قد كلَّفتني عشيرتي من الذبِّ عن أعراضها لحقيق

وقال غيلان بن حريث:

وامتاح منّي حلبات الهاجم شأو مُدلٍ سابق اليحامم

(25) شرح ديوان المتنبي/ البرقوقي 1: 25. وضعه عبد الرحمن البرقوقي. دار الكتاب العربي. بيروت.

(26) مخطوط الموضح 1: 47 أ. مخطوط لأبي زكريا التبريزي، في شرح ديوان المتنبي. ومصور المخطوط عن نسخة فريدة في مكتبة دي سلان بباريس. وفيه ينقل التبريزي عن أبي العلاء المعري من كتاب للأخير مفقود يسمى: اللامع العزيزي.

(27) ينظر سيبويه 4: 338.

.... فلو أُسكن في هذه الأشياء لانكسر الشعر، ولكنا سمعناهم يُخفون. ولو قال: إني ما قد كلفتني، فأسكن الياء وأدغمها في الميم في الكلام لجاز، لحرف المد. فأما اللهامم، فإنه لا يجو فيها الإسكان، ولا في القرادد، لأن قرْدداً فَعْلَل، ولهمماً فِعْلِلٌ، ولا يُدغم، فيُكره أن يجيء جمعه على جمع ما هو مدغم واحده، وليس ذلك في إني بما، ولكنك إن شئت قلت قراددُ، فأخفيت، كما قالوا: متعفف، فيُخفَى. ولا يكون في هذا إدغام وقد ذكرنا العلة»[28].

ولم يبيّن العلماء معنى (أن تخفي)! أهو إخفاء للحرف وكيفية حدوثه؟ أم هو إخفاء للحركة؟

والأمر ظاهر من النصين المنقولين آنفاً، وظاهر في قول ابن عصفور: «ولم يُسمع من كلامهم تسكين النون المتحركة إذا جاءت قبل الحروف التي تخفى معها، كما تُسكن مع الحروف التي تدغم معها. فلم يقولوا: خَتَنْ سُّليمان، كما قالوا: خَتَنْ مُّوسى. لكن إن جاء ذلك لم يستنكر، لأن الإخفاء نوع من الإدغام»[29].

إذن، فالإخفاء له علاقة بالروم، وبهذا فالإدغام في الإخفاء أقل شدة، لأن انزلاق اللسان على الحرفين سيعوقه الروم، لذلك سُمي (إخفاءً) لا (إدغاماً). إلا أن دلالة مصطلح الإخفاء غريبة، ولو خصص اسم آخر لهذه الظاهرة، كان الأمر أفضل لعلتين؛ الأولى: أنها توحي بإخفاء الحرف، أي ما يشبه إسقاطه. والثانية: أنها تجعل الدارس يخلط بين الإخفاء والخفاء الذي يقابله (البيان) لدى المبرد، و(الظهور) لدى المرعشي من المتأخرين[30].

---

(28) سيبويه 4: 439.

(29) الممتع في التصريف 2: 700 ـ 701، لـ... ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق د. فخر الدين قباوة. دار الآفاق الجديدة. بيروت. الطبعة الثالثة.

(30) ينظر المقتضب 1: 209، في مفهوم مصطلح (البيان) عند المبرد. والدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 327، في بيان مصطلح (الظهور) عند المرعشي.

ومن مسائل الإدغام إدغام الواو بالياء، ولعل إدغام حرف العلة أوضح مثال على عدم إدخال حرف في حرف، ذلك أننا لو نطقنا كلمة مثل: (ريّا) تبين لنا أننا ننطق يائين واضحين غير مدخل أحدهما في الآخر، والأول منهما ساكن، والثاني متحرك.

وكذا في نطق (روّى)، وكل لفظ آخر مدغم فيه حرفا علة، ذلك لما في حروف العلّة من انفتاح يجعل الأصوات لدينا مميزة.

ولعل فكرة إدخال حرف في حرف لا تجري إلا على الإدغام بغنّة، لأن الأصوات الخالصة في مجالات الفم والحلق، لا يمكن للسان أن يؤدي فيها أدائين مختلفين في آن واحد، لأن اللسان ـ على ما هو معروف بديهة ـ عضو عضلي، فهو وإن كان متكوناً من عدد كبير من العضلات يبلغ سبع عشرة عضلة تمكنه من الوصول إلى أي مكان[31]، إلا أن الإمكانات العضلية محدودة لا تمكنه من أدائين مختلفين، كأن تُدخل حرفاً في حرف.

وادعاؤنا أنه يمكن ذلك في حال الإدغام بغنة، متأتٍ من أن عملية نطق النون تنقسم في الحقيقة إلى قسمين؛ الأول: ملاقاة طرف اللسان لما فويق الثنايا، والثاني: خروج الهواء من الأنف عبر الخيشوم.

فإذا أدغمنا النون بالراء ـ على سبيل المثال ـ بغنّة، لاقى اللسان مخرج الراء وسمح للهواء بالمرور من مجرى الخيشوم، فانقسمت النون على قسمين؛ قسم أُذيب في الراء، وقسم بقي. . . وذلك هو الغنّة. . إلا أن المساحة الصوتية بقيت مساحة حرفين، الأول منهما ساكن.

ولننظر إلى قول سيبويه في الإدغام بغنّة، قال: «النون تدغم مع الراء لقرب المخرجين على طرف اللسان، وهي مثلها في الشدة، وذلك قولك: من راشد، ومن رأيت. وتدغم بغُنَّة وبلا غُنَّة. وتدغم في اللام لأنها قريبة منها على

---

(31) ينظر علم اللغة: 52. لـ د. حاتم الضامن. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. العراق. وعلم الأصوات العام: 69. لـ. . بسام بركة. مركز الإنماء القومي. لبنان.

طرف اللسان، وذلك قولك: مَن لَّك، فإن شئت كان إدغاماً بلا غُنَّة، فتكون بمنزلة حروف اللسان، وإن شئت أدغمت بغُنَّة، لأن لها صوتاً من الخياشيم، فتُرك على حاله لأن الصوت الذي بعده ليس له في الخياشيم نصيب فيغلب عليه الاتفاق»[32].

وهذا يعني أن سيبويه يقسم صوت النون ذاك التقسيم.

وهذا الإدغام بغنة يعني أن صوت النون لم ينقلب بتمامه، وإنما انقلب الجزء الخاص منه باللسان ـ كما أشار سيبويه ـ.

ولو مثلنا للصوت الساكن بدائرة كما في الشكل (1 ـ 1)، وللصوت المتحرك بدائرة كما في الشكل (1 ـ 2)، لم يكن من المنطق المعقول والمقبول أن نتصور حيز دائرة تمثل الصوت الساكن طاغياً أو متداخلاً في حيز الدائرة الثانية التي مثلت الصوت المتحرك، كما في الشكل (1 ـ 3). ولكنهما متماستان بنقطة تماس ينزلق عليها اللسان كما في الشكل (1 ـ 4) فإذا كانا متحركين، فصلت بينهما الحركة ـ التي رمزنا لها برسم يشبه رسم الفتحة؛ لكونها أخف الحركات، كما في الشكل (1 ـ 5).

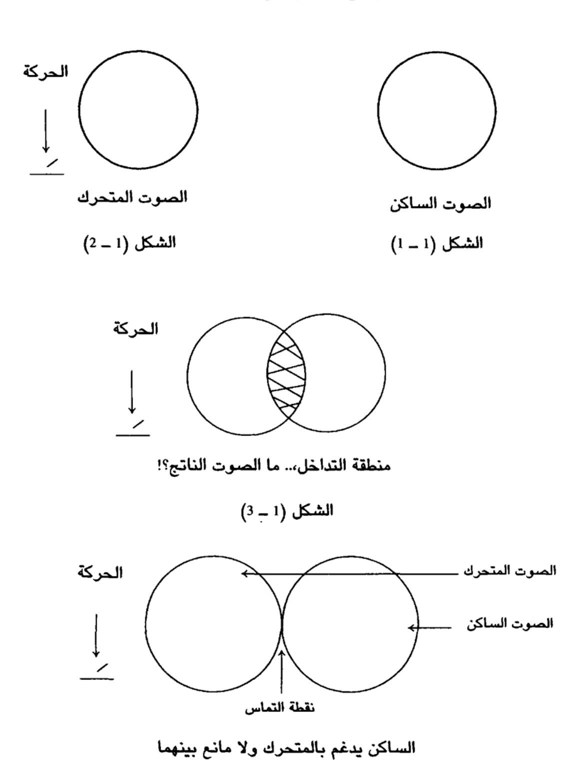
فإذا صح أنهما متداخلان، وطغى حيز الدائرة الأولى على الثانية، فما يكون الصوت الناتج عن منطقة التداخل؟ . . . أو؛ ما الفرق بينه وبين المنطقتين الأولى والثانية؟! . . . ينظر الشكل (1 ـ 3).

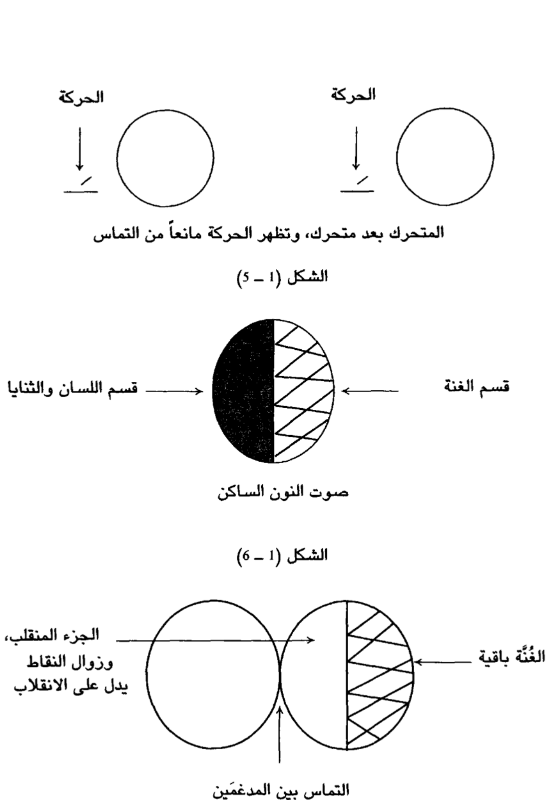
أما في حال الإدغام بغُنَّة، فكأن صوت النون يتكون من قسمين، كما في الشكل (1 ـ 6)، فإذا أُدغم بغُنَّة كان كما في الشكل (1 ـ 7)، وإذا أُدغم بغير غُنَّة، صار كما في الشكل (1 ـ 4)، لأنه بمنزلة حروف اللسان ـ على حد ما ذكره سيبويه ـ وأشبه بها.

---

(32) سيبويه 4: 452.

تصور للفظ الحرفين الساكن والمتحرك
والحرفين المتحركين بغُنَّة وبغير غُنَّة





الشكل (1 ـ 5)

الشكل (1 ـ 6)

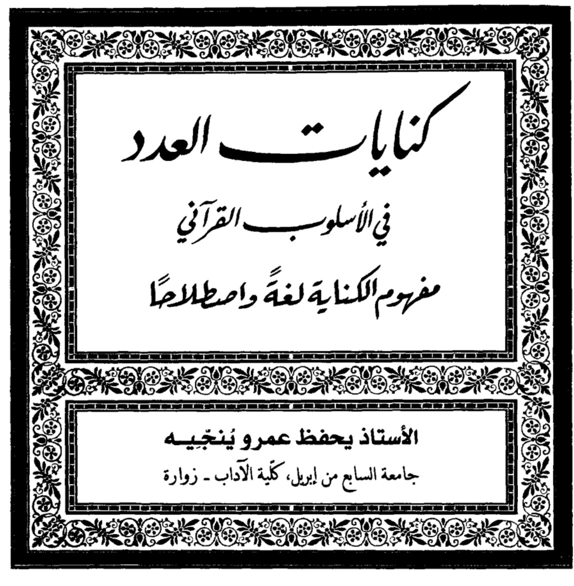
الشكل (1 ـ 7)

أخيراً، فإننا لا نذهب إلى دقة استعمال مصطلح (التداخل) و (الإدخال) دلالة على (الإدغام). وهذا الإنكار نابع من أن الأصوات ذات كثافة تمنع الصوتين عند التقائهما من الامتزاج أو التداخل، كما ذُكر آنفاً.

ولعل ما خلصنا إلى وضعه حدّاً لمفهوم الإدغام، يتضح مما سبق قبل صفحات فيما نصصنا عليه من القول في ذلك: إن الإدغام انزلاق اللسان على الحرفين المتماثلين من غير فاصل من حركة أو وقف أو روم أو اختلاس.

وهو أمر يلجأ إليه المتكلم تخفيفاً بتسكين الأول من الصوتين، فإن كانا متماثلين، قُلب أحدهما ليماثل الآخر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



جاء في القاموس[1]: «كَنَىٰ به عن كَذَا يَكْنِي ويَكْنُو كِنايَة تكلَّم بما يُستدلّ به عليه».

وقال سيبويه في معرض حديثه عن (كذا): «وهو كناية للعد بمنزلة فلان إذا كنَّيت به في الأسماء»[2].

وهو ما يوحي بأنَّ «أصل الكناية التوريةُ عن الشيء ـ وذلك بالتعبير ـ عنه بغير اسمه لسبب بلاغيّ»[3].

(1) مادة (كنى).

(2) الكتاب، جـ2، ص170.

(3) عباس حسن، النحو الوافي، جـ4، ص568.

وقد سُمِّيت ألفاظ كناياتِ العدد كناياتٍ «لأنَّ كل واحدة منها يُكنى بها عن معدود، أي يُرمز بها إلى معدود، ويُراد منها ذلك المعدود، فهو مدلولها وهي الرّمز الدالّ عليه»[1].

وألفاظ كنايات العدد المشهورة في اللغة العربية: «كم بنوعيها، وكأيِّن، وكذا، وهناك كنايات أخرى أقلّ استعمالاً، مثل (كيْتَ وذيْتَ وذيَّة)[4].

وإن كانت أسماء العدد تدلّ على العدد دلالة تنصيص، ولا تدلّ على جنس المعدود فإنَّ ألفاظ الكنايات مبهمة، لا تدلّ على الأمرين إلاّ بمميِّزها، لذلك فهي أشدّ افتقاراً من أسماء العدد إلى مميِّز يزيل عنها الإبهام والغموض[5].

وسنقتصر في هذه الدراسة على الألفاظ الثلاثة المشهورة، الوارد ذكرها في القرآن الكريم، وهي: كم الاستفهامية، وكم الخبرية، وكأيِّن. وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: كم ـ الاستفهامية:

هي اسم بمعنى أيّ عدد، يُسأل بها عن عدد مبهم عند المتكلّم، معلوم في ظنّه عند المخاطب[6]، لذلك احتاجت إلى مميِّز بعدها ليكشف غموضها، والشائع الغالب فيه أن يكون منصوباً، مفرداً، مُنكّراً.

وتمييز ـ كم ـ الاستفهامية لا يكون جمعاً خلافاً للكوفيين، وإذا ورد ما ظاهره يوهم جواز ذلك حُمِل على حذف التميز، وأُعرب الجمع حالاً، نحو: كم لك أصحاباً، أي: كم شخصاً أو إنساناً لك أصحاباً. ويقول سيبويه: «وإن شئت قلت: كم غلمانٌ لك، فتجعل (غلمان) في موضع خبر (كم) وتجعل (لك) صفة لهم»[7].

---

(4) الكتاب، جـ2، ص170.

(5) ابن مالك، التسهيل، جـ2، ص418.

(6) ابن السّراج، الأصول، جـ2، ص135، الرضي، شرح الرضى على الكافية، جـ3، ص154.

(7) الكتاب، جـ2، ص159، 160 وينظر التسهيل، جـ2، ص420.

وتتّفق مع (كم) الخبرية في الاسمية والإبهام والافتقار إلى مميِّز، والبناء على السكون، ولزوم التصدير وجواز حذف مميِّزهما إذا دلّ عليه دليل، خلافاً لمن لم يجز ذلك[8]. وتختلف معها في:

1 ـ أنّ الكلام مع الاستفهامية لا يحتمل التصديق والتكذيب، بخلافه مع الخبرية.

2 ـ أنّ المتكلم بالاستفهامية يطلب من المخاطب جواباً؛ لأنه مُستخبر، وذلك ما لا يطلبه المتكلّم بالخبرية؛ لأنه مخبِر.

3 ـ أنّ الاسم المبدل من الاستفهامية يجب اقترانه بالهمزة، نحو: (كم كتبُك أخمسون أم ستون)، أمّا مع الخبرية فلا يقترن بها نحو: (كم صديقٍ لي سبعون بل ثمانون)[9].

4 ـ أنّ (كم) الاستفهامية لا يكون مميِّزها إلا مفرداً خلافاً للكوفيين، بينما مميِّز الخبرية يقع مفرداً وجمعاً[10].

5 ـ أنّ تمييز(كم) الاستفهامية حكمه النصب، إلا إذا جُرّت بحرف جر فإنه عندئذ يجوز جره بِمن مقدرة لدي جمهور النّحويين[11].

وذهب الفرّاء والزَّجّاج والسّيرافيّ إلى جواز جرّه في غير هذه الصورة حملاً على مميِّز (كم) الخبرية[12]. أما تمييز كم الخبرية فحكمه الجرّ بإضافتها إليه عند الجمهور وبِمن مقدرة لدى الفرّاء[13].

6 ـ أن كم الخبرية تنفرد بدخولها على الماضي مثل (رُبّ)[14]. وتمييز (كم)

---

(8) الأشموني، جـ2، ص388.

(9) ينظر مغني اللبيب، ص183 ـ 184.

(10) الكتاب، جـ2، ص259، الكنغراوي، الموفي في النحو الكوفي ص102.

(11) الكتاب، جـ2، ص157، 160، المغني، ص185.

(12) الأشموني، جـ2، ص383.

(13) معاني القرآن، جـ1، ص169، التسهيل، جـ2، ص418.

(14) الأشموني، جـ2، ص389.

الاستفهامية يُستحسن جره بمن إذا فصل بينه وبينها بفاصل[15]. وفيما يلي عرضها في أساليب القرآن الكريم:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة: 211]. ليس هذا بسؤال عن مجهول، بل هو سؤال عن معلوم، المقصود منه تقريع بني إسرائيل، وتوبيخهم، وتقريرهم، بما ساقه الله إليهم من البراهين الواضحة. وكم ـ هنا أداة استفهام، تفيد معنى التقرير، لا حقيقة الاستفهام[16]، وهي مفعول ثانٍ لـ(آتيناهم) على مذهب الجمهور، وقيل مفعول أول[17]، وقيل في موضع رفع، مبتدأ، خبره جملة (آتيناهم)، والعائد محذوف، والتقدير: آتيناهموها، أو آتيناهم إيّاها[18]، والأول هو الإعراب الشائع، وجملة (كم آتيناهم) في موضع المفعول الثاني لـ(سل)[19]، و(من آية) تمييز، (كم)، وهو يكشف الغموض عمّا أعطاه الله لعلماء بني إسرائيل من الحجج الظاهرة والبراهين الساطعة.

واستناداً على ما ورد في هذا الأسلوب فإن الفصل بين (كم) وتمييزها جائز في الاختيار، لذلك قال ابن مالك: (ويجوز الفصل بين الاستفهامية ومميِّزها في السعة)[20]. وجر تمييز (كم) في هذا الأسلوب يضعف رأي بعض النّحويّين، القائلين بعدم جواز جر مميِّزها إلا إذا جُرّت بحرف جر، فالرضِيّ مثلاً يقول: «وأمّا مميِّز كم الاستفهامية فلم أعثر عليه مجروراً بِمن في نظم ولا نثر، ولا دلَّ على جوازه كتاب من كتب النحو، ولا أدري ما صحته»[21]. ونحن نعتذر عن الرضيّ، لعلّه لم يقطع باستفهامية (كم) في آية البقرة السابقة، إذ هناك

(15) العكبريّ، التبيان، جـ1، ص170.

(16) البحر، جـ2، ص347 ـ 348.

(17) المصدر نفسه والجزء والصفحة نفسهما، وينظر النحاس، إعراب القرآن، جـ1 ص302.

(18) التبيان، جـ1، ص170.

(19) البحر، جـ2، ص349.

(20) التسهيل، جـ2 ص419.

(21) شرح الرضي على الكافية، جـ3، ص157، وينظر المغني، ص185.

من يقول بخبريتها، فالنسفي مثلاً عند هذه الآية يقول: «وكم استفهامية أو خبرية»[22]. ولكن السياق القرآني يدلّ دلالة واضحة على أنها استفهامية، لذلك فجمهور المعربين لم يترددوا في إعرابها كذلك[23].

2 ـ قال الله تعالى: ﴿قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ عَدَدَ سِنِينَ﴾ [المؤمنون: 113]، (كم) أداة استفهام، سئل بها عن عدد مدة إقامتهم في الحياة الدنيا، وهي منصوبة على الظرفية بـ(لبثتم) و(عدَد) تمييزها[24]، وقيل: (عدَد) بدل من (كم)، وتمييزها محذوف، أيّ: كم سنةً أو مدّةً لبثتم، وقيل غير ذلك[25] في إعراب (عددَ). وكما رأينا في إعراب هذا الأسلوب فإن تمييز (كم) الاستفهامية يجوز حذفه إذا دلَّ عليه دليل. وفيما يلي مزيد من الأمثلة في الأسلوب القرآني:

3 ـ قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ﴾ [البقرة: 258].

(كم) هنا أداة استفهام، والسؤال بها وارد على سبيل التقرير، وهي منصوبة على الظرفية، وتمييزها محذوف، أي: «كم مدّة لبثتَ ميْتاً»[26].

4 ـ قال الله تعالى: ﴿قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ كَمۡ لَبِثۡتُمۡۖ﴾ [الكهف: 19]. (كم) منصوبة على الظرفية، وهي سؤال عن عدد مدّة لبثهم وتمييزها محذوف، أي: كم مدةً أو يوماً لبثتم نائمين[27]. وقد صرَّح ابن مالك بجواز حذف تمييز (كم) الاستفهامية بقوله: «ويجوز حذف مميِّز كم، كما يجوز حذف مميِّز العدد»[28].

---

(22) تفسير النسفي جـ1، ص168.
(23) ينظر مثلاً التّبيان، جـ1، ص170، البحر، جـ2، ص348.
(24) الزجاج، معاني القرآن، جـ4، تفسير النسفي جـ3، ص193، البحر جـ7، ص588، وينظر التبيان جـ2، ص961.
(25) ينظر البحر جـ7، ص588.
(26) أبو حيّان، النهر الماد، جـ1، ص258.
(27) البحر، جـ7، ص155.
(28) التسهيل جـ2، ص419.

ولم أعثر على (كم) الاستفهامية في غير هذه المواضع الأربعة من الأساليب القرآنية.

ثانياً: كم ـ الخبرية:

هي أداة للإخبار عن معدود كثير، مجهول عند المخاطب، لذلك افتقرت إلى مميِّز، يوضّح غموضها ويبيِّنه[29]، وهي بمعنى عدد كثير. ويرى سيبويه[30] أنها بمعنى (رُبّ).

والغالب الشائع في تمييزها أن يكون مجروراً ـ كما سلف ذكره ـ بإضافتها إليه عند الجمهور، وبِمِنْ المقدّرة لدى الفرّاء، وقيل بجواز نصب تمييزها المتصل بها، وذُكِر أَنّ ذلك لغةٌ لتميم، يقول ابن مالك: «وربما نصب مميِّز الخبرية، متصلاً بها، وزعم بعضهم أنه لغة تميم»[31]. ويجب نصبه عند البصريين، حملاً له على تمييز الاستفهامية إذا فصل بينه وبينها، إلاّ في ضرورة الشعر، يقول سيبويه: «وقد يجوز في الشعر أن تجر وبينها وبين الاسم حاجز...»[32]. ويوضح ابن مالك ذلك بقوله: «وإذا فصل مميِّز (كم) الخبرية بجملة أو ظرف أو جار ومجرور معاً وجب نصبه مطلقاً حملاً على الاستفهامية»[33]. أما عند الكوفيين فالنصب غير واجب، بل جائز مثل جواز الخفض في هذه الحالة، يقول الفرّاء: «فإذا ألقيت (مِن) كان في الاسم النكرة النصب والخفض، من ذلك قول العرب: كم رجلٍ كريمٍ قد رأيت، وكم جيشاً جرّاراً قد هزمت»[34].

وتمييزها عند الفرّاء مجرور بِمن مقدّرة[35].

---

(29) شرح الرضي على الكافية جـ3، ص154، النحو الوافي، جـ4، ص572.
(30) الكتاب، جـ2، ص161، وينظر الأشموني: جـ2، ص183.
(31) التسهيل، جـ2، ص421، وينظر الكتاب، جـ12 ص161، والمغني، ص185.
(32) الكتاب، جـ2، ص166، 280.
(33) التسهيل، جـ2، ص420.
(34) معاني القرآن، جـ1، ص168، وينظر المُوفي في النحو الكوفي، ص120.
(35) معاني القرآن، جـ1، ص169.

وتمييز (كم) الخبرية في الأسلوب القرآني لم يرد إلاّ مجروراً بِمن، مفرداً في الغالب، وهو ما سيتّضح من العرض التالي:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 249]. (كم) هنا تفيد معنى التكثير، بمعنى أنّ «الكثرة ليست سبباً للانتصار، فكثير ما انتصر القليل على الكثير»[36]. و(كم) خبرية في موضع رفع مبتدأ، و(من فئة) تمييزها، وقيل: (مِن) زائدة، وقيل في موضع رفع صفة لـ(كم)[37]، وجملة (غلبت فئة...) خبر المبتد، وجملة (كم..) وما في حيِّزها في موضع نصب، مقول القول[38].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ [الأعراف: 4]. أي: «وكثير من القرى أهلكناها»، فـ(كم) في موضع رفع مبتدأ، وجملة (أهلكناها) خبر المبتدأ، وقيل: (كم) في موضع نصب بفعل محذوف، يفسّره (أهلكنا)، أي كثيراً من القرى أهلكنا أهلكناها، و(من قرية) تمييز (كم)[39].

ـ وكقوله تعالى: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: 26]. (كم) خبرية، تفيد معنى التكثير، لفظها مفرد ومعناها جمع، في موضع رفع مبتدأ، خبره جملة (لا تغني شفاعتهم شيئاً)، و(من ملكٍ) تمييزها[40].

2 ـ يجب جر تمييز (كمْ الخبرية بِمن عندما يقع بعد فعل متعدّ، خشية أن يلتبس بمفعوله، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِءْيًا﴾ [مريم: 94]. (كم) خبرية في موضع نصب، مفعول به لـ(أهلكتا)، و(من قرن) تمييزها[41].

---

(36) البحر، جـ2، ص591.

(37) التبيان، جـ1، ص200.

(38) محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، جـ1، ص373.

(39) البحر، جـ5، ص11، التبيان، جـ1، ص556، الدرويش إعراب القرآن وبيانه، جـ3، ص296.

(40) ينظر التبيان، جـ2، ص1189، النحاس، إعراب القرآن، جـ14 ص273.

(41) التبيان، جـ2، ص879، تفسير النّسفي، جـ3، ص69.

فهنا يجب جره بِمن لئلا يلتبس بمفعول (أهلكنا). وقد جوّز بعض المعربين[42] حذف التمييز في مثل هذا الأسلوب، والتقدير: كم قرناً أهلكنا من جُمّلة القرون.

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ [الأنبياء: 11]. فـ(كم) هنا تفيد معنى التكثير، أي: «كثيراً من أهل القرى أهلكنا إهلاكاً شديداً مبالغاً فيه»[43]. وهي في موضع نصب مَفعول به لـ(قصمنا)[44]، و(من قرية) تمييزها، وذكر (مِن) هنا واجب للعلّة المذكورة سالفاً. ولم يكن الإمام النّحاس دقيقاً في هذه المسألة، عندما أجاز حذف (مِن) هنا، وإن كان قد استدرك وبيّن أن ذكرها أجْود، وهو لغة القرآن، إذ قال: «لو حذفت مِن لجاز الخفض؛ لأن (كم) ها هنا للخبر، والعرب تقول: (كم قريةٍ قد دخلتها) فتخفض... والفرّاء يقول بإضمار (مِن) فإذا فرقت جاز الخفض والنصب... وأجود اللغات فيه إذا فرقت أن تأتي بِمن، وبها جاء القرآن الكريم في هذا الموضع وغيره»[45]. فجواز حذف (مِن) وبقاء التمييز مجروراً جائزٌ، وهو لغة فصيحة للعرب كما مثّل النحاس نفسه، لكن بشرط ألاّ يأتي التمييز بعد فعل متعدّ، كما في الآية سالفة الذكر، وإلاّ وجب ذكر (مِن) لئلا يلتبس التمييز بمفعول ذلك الفعل. ولم يكن الدكتور زهير، محقق (إعراب القرآن) للنّحاس دقيقاً أيضاً، عندما أرجع ـ أثناء تحقيقه كلام النّحّاس السابق ـ إلى موضع في (معاني القرآن، جـ1 ص125) للفرّاء لم يقصده النحاس لأنه لا يفي بالغرض الذي عناه. وما قصده النحّاسّ من قول الفرّاء قد ذكرته سالفاً، وهو قوله: «فإذا ألقيت مِن، كان في الاسم النكرة النصب والخفض، مِن ذلك قول العرب: كم

(42) من أمثال محمد جواد مغنية، الكاشف، جـ5، ص194، محمود صافي، الجُدول في إعراب القرآن، جـ8، ص328.

(43) البحر، جـ7، ص412.

(44) التبيان، جـ12 ص913، تفسير النّسفي، جـ13 ص113.

(45) إعراب القرآن، جـ3، ص65 ـ 66.

رجلٍ كريمٍ قد رأيت، وكم جيشاً جرّاراً قد هزمت»[46]. وكلام الفرّاء نفسه يؤيد ما قلته سالفاً في هذه المسألة، إذ أقصر تمثيله على التمييز المتصل بـ(كم) فقط دون التعرض للوارد بعد فعل متعدّ، مما يجعلني أقول ـ مطمئناً ـ إنّ كلامه هذا لا يؤيد ما ذهب إليه النحاس، وقد أخفق محقق (إعرابه) في تحقيق هذه المسألة. وما ذكرته مِن وجوب جر تمييز (كم) الخبرية بمن إن ورد بعد فعل متعدّ ـ حُكْمٌ نصّ عليه بعض النحويّين وحتّمه[47].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾[القصص: 58]. (كم) خبرية، تفيد معنى التكثير، وهي مفعول به لـ(أهلكنا). ومِن قرية) تمييزها[48]، وجب جرّه بِمن للعلّة المذكورة. وهذه لغة القرآن الكريم، فلم يرد في أسلوبه مجرداً مِن حرف الجر (مِن) بعد الفعل المتعدي[49].

3 ـ قد ورد تمييز (كم) الخبرية في الأسلوب القرآني مضافاً إلى نكرة في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: 7]. (كم) هنا ومميِّزها يفيدان كثرة أزواج النبات وتعدّد صنوفها، غير أن المعاندين المنكرين لم يتّعظوا بذلك، وأصرّوا على الإعراض والتكذيب[50]. و(كم) في موضع نصب، مفعول به لـ(أنبتنا)، و(من كل...) تمييزها، وقيل: حال[51]، وعليه يكون التمييز محذوفاً،

---

(46) معاني القرآن، جـ1، ص168.

(47) ينظر مثلاً شرح الرضي على الكافية، جـ3، ص156، الموفي في النحو الكوفي، ص103.

(48) التبيان، جـ2، ص1023، محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، جـ 6 ص76.

(49) مثل قوله تعالى:

أ ـ ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [الأنعام: 7].

ب ـ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ﴾ [مريم: 98].

جـ ـ ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [صٓ: 2].

د ـ ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ﴾ [الزخرف: 5].

هـ ـ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ﴾ [مريم: 98].

(50) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، جـ15 ص251.

(51) التبيان، جـ2، ص994، الدرويش، إعراب القرآن الكريم، جـ7، ص54.

والتقدير (كم نباتاً أنبتنا. .) أو نحو ذلك.

4 ـ قد ورد تمييز (كم) الخبرية في الأسلوب القرآني جمعَ مؤنّث سالماً، في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الدخان: 24]. (كم) هنا للتكثير، أي: كثيراً ما تركوا...[52] وهي في موضع نصب، مفعول به لِ (تركوا)، و(مِن جنّات) تمييزها، موضِّح ما ظعن عنه أولئك القوم وتركوه وراءهم من بساتين وعيون...[53].

5 ـ وقد جاء تمييز (كم) الخبرية في الأسلوب القرآني جمعَ تكسير للكثرة معرّفاً بـ(أل)، مجروراً بـ(مِن) في أربع آيات، وهي:

ـ قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ﴾ [الإسراء: 17]. (كم) في موضع نصب، مفعول به لـ(أهلكنا)، أي: عدداً كبيراً من القرون أهلكنا، و(من القرون) تمييز (كم)، «كما يُميَّز العدد بالجنس، والقرون عاد وثمود وغيرهم»[54].

ـ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ﴾ [طه: 128]. أي: أفلم يُبيِّن الله لهم العبرَ بإهلاك مَن قبلهم من القرون. و(كم) هنا خبرية، أي: عدداً كثيراً أهلكنا من القرون. وهي في موضع نصب، مفعول به لـ(أهلكنا)، و(من القرون) تمييزها، وفاعل (يهد) ضمير عائد على الله تعالى، أي: أفلم يُبيّن اللّهُ... أو المعنى الحاصل من جملة (أهلكنا)، أي: إهلاكنا، والأول أوضح، وجملة (كم أهلكنا) مفسِّرة لمفعول (يهد)، المحذوف (العبرَ)[55]. وليس صحيحاً ما ذهب إليه النحّاس[56]. مِن أن (كم) هنا استفهامية، فالسّياق القرآني يأبى ذلك،

(52) البحر، جـ9، ص402.

(53) التبيان، جـ2، ص1147، الطباطبائي، الميزان، جـ18، ص140.

(54) البحر، جـ7، ص27. وينظر الزجاج، معاني القرآن، جـ3، ص323.

(55) الفرّاء، معاني القرآن، جـ2، ص195، الزجاج، معاني القرآن، جـ3، ص379، التبيان، جـ2، ص207، البحر، جـ7، ص396.

(56) ينظر إعراب، جـ3، ص60.

ويدلّ دلالة واضحة على أنها خبرية.

ويرى بعض المعربين[57] أنّ (من القرون) متعلّق بمحذوف، نعت لـ(كم)، ولا يصحّ أن يكون تمييزاً لـ(كم)؛ لأنه معرفة، أمّا التمييز فهو محذوف، والتقدير: كم قريةٍ من القرون أهلكنا. وكون التمييز لا يكون معرفة شيء معروف بين النحويّين، يقول الرضّي: «مميِّز كم لا يكون إلاّ نكرة استفهاماً كان أو لا»[58]. غير أنّ الأقرب والأسهل أن يكون (مِن القرون) تمييزاً لـ(كم)، وتكون هذه نماذج لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة، جاء التمييز فيها معرفة. ويمكن أن يقال عن التعريف في هذه النماذج إنّه ليس بالتعريف الحقيقيّ، بل هو تعريف خرج مخرج الجنس، المسبوق بحرف الجر (مِن)، وهو ما يفهم من كلام أبي حيان النحوي: و(من القرون) بيان لكم وتمييز له كما يميّز العدد بالجنس»[59].

ـ وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ﴾ [السجدة: 26]. (كم) خبرية، أي: عدداً كثيراً أهلكنا من القرون، وليس بصحيح ما ذهب إليه النّحاس والنّسفي من كونها استفهامية»[60]، فالمعنى العام من السياق القرآني يأبى ذلك، وهي في موضع نصب مفعول به لـ(أهلكنا)، و(من القرون) تمييزها[61].

وقد سبق مزيد من التبيان عند الحديث عن الآية السابقة.

ـ وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [يٓس: 31]. وأصحّ ما قيل في إعراب هذا الأسلوب هو: أنّ (كم) خبرية، في موضع نصب مفعولاً به لـ(أهلكنا)، وما ذهب إليه بعض المعربين[62]

---

(57) ينظر مثلاً محمود صافي، الجُدول في إعراب القرآن الكريم، جـ28، ص440.

(58) شرح الرضي على الكافية، جـ3، ص163.

(59) البحر، جـ7، ص27.

(60) ينظر إعراب القرآن، جـ3، ص298، تفسير النّسفي، جـ3، ص422.

(61) الزجاج معاني القرآن، جـ4، ص211، البحر، جـ7، ص27.

(62) من أمثال النحاس، إعراب القرآن، جـ 3 ص393، محمود صافي، الجدول في إعراب القرآن جـ12، ص7.

من أنّها استفهامية ليس بصحيح لِما أسلفته قبل قليل. و(من القرون) تمييزها، والجملة «إمّا معمول ليروا على أنّه عُلِّق عن العمل في اللفظ، وأنّ وصلتُها ـ أي: أنّه إليهم لا يرجعون ـ مفعول لأجله، وإمّا معترضة بين (يروا) وما سدّ (مسد) مفعوليه، وهو: أنّ وصلتها»[63]. وقيل: «أنّ ـ أنّهم إليهم لا يرجعون ـ معمول لمحذوف، دلّ عليه المعنى، وتقديره: قضينا أو حكمنا ﴿أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[64].

ثالثاً: كأيِّن:

فيها عدة لغات، أشهرها: (كأيِّنْ) بهمزة مفتوحة، فياء مكسورة مشدّدة، فَنون ساكنه، وهي الأفصح.

و(كائِنْ) بكاف ممدودة، فهمزة مكسورة، فَنون ساكنة.

و(كَأْيِنْ) بهمزة ساكنة بعد كاف مفتوحة، فياء مكسورة، فنون ساكنة[65].

ويرى سيبويه أنّ معناها معنى (رُبّ)[66]، أمّا الفرّاء فيراها بمعنى (كم) الخبرية[67]. ويبدو لي أنه خلاف شكلي، غير ذي شأن؛ لأن (كم) الخبرية عند سيبويه أيضاً معناها معنى (رُبّ)[68]، ممّا يمكن تفسيره بأن (كم) الخبرية و(كأيّن) عنده تلتقيان من حيث المعنى، لذلك غالباً ما يذكر النّحويون أنّها بمنزلة (كم) الخبرية[69]، ويندر ورودها بمعنى (كم) الاستفهامية، يقول ابن هشام: «... والاستفهام أُخرى، وهو نادر، ولم يثبته إلاّ ابن قتيبة وابن عصفور وابن مالك»[70]. وهي تُوافِق (كم) الخبرية في «الإبهام والافتقار إلى التمييز والبناء،

---

(63) مغني اللبيب، ص184.

(64) البحر، جـ9، ص63.

(65) النحو الوافي، جـ4، ص577.

(66) الكتاب، جـ2، ص171.

(67) معاني القرآن، جـ1، ص168.

(68) الكتاب، جـ2، ص161.

(69) ينظر مثلاً شرح التسهيل، جـ2، ص422، الموفي في النحو الكوفي، ص103، النحو الوافي، جـ4، ص577.

(70) مغني اللّبيب، ص186، وينظر التسهيل، جـ2، ص423.

ولزوم التصدير، وإفادة التكثير تارة، وهو الغالب»[71].

وتخالفها في:

1 ـ كونها مركّبة، و(كم) بسيطة على الرأي الصحيح.

2 ـ كون مميزها مجروراً بِمن غالباً.

3 ـ كونها لا تقع استفهامية عند الجمهور.

4 ـ كونها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتيبة وابن عصفور.

5 ـ كون خبرها لا يقع إلا جمعاً[72].

والغالب في تمييزها أن يكون مجروراً بِمن، ويجوز نصبه بعد حذفها[73]، كما يجوز الفصل بينها وبينه، فإن كان الفاصل فعلاً متعدّياً لم يستوفِ مفعوله وجب جرّه بمن خشية أن يلتبس بمفعول[74] ذلك الفعل.

ولم يرد تمييزها في الأسلوب القرآني إلاّ مفرداً، نكرة مجروراً بِمن. وفيما يلي عرضها في أسلوب القرآن الكريم:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: 146]. (كأيِّن) كناية عن عدد كثير، أي: كثير من الأنبياء أو الجماعات... وهي في موضع رفعٍ مبتدأ، خبره جملة (قتل..) و(من نبيٍّ) تمييزها[75].

ـ وقال تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا﴾ [الحج: 45]. (كأيِّن) كناية عن عدد كثير، وهي إمّا في موضع رفع، مبتدأ، خبره جملة (أهلكناها)، وإمّا في موضع نصب على الاشتغال، والأول أجود[76].

---

(71) المغني، ص186.

(72) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(73) ينظر مثلاً الكتاب، جـ2، ص170، التسهيل، جـ2، 218، المغني، ص186 ـ 187.

(74) النحو الوافي، جـ4، ص578.

(75) التبيان، جـ1، ص298، البحر، جـ3، ص369.

(76) التبيان، جـ2، ص945، البحر، جـ7، ص519.

ولهذين النموذجين أشباه ونظائر عديدة في الأسلوب القرآني(77). وقد اتّضح ممّا سلف ذكره في هذه الدراسة أنّ أساليب كنايات العدد ومميِّزاتها في الأسلوب القرآني وجَّهت الفكر النّحوي في هذا الميدان، حيث جعلت النحاة يضعون القواعد والأحكام على أساسها، ولم يخرجوا عنها إلاّ حسب ما يقتضي التّوسع والتحليل في الدرس النّحوي، ليشمل بذلك ما جاء من نوادر اللغة وضروراتها، وخاصة الشعرية، ومع ذلك تبقى القواعد والأحكام التي أصّلوها على أساس هذه الأساليب القرآنية هي الكثيرة، الشائعة.

مصادر البحث

1 ـ ابن السّراج، أبو بكر محمد بن سهل: الأصول في النّحو. تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتليّ. (مؤسسة الرسالة).

2 ـ ابن مالك: شرح التسهيل. تحقيق الدكتور، عبد الرحمن السيّد، الدكتور، محمد بدوي المختون. (هجر).

3 ـ ابن هشام: مغني اللبيب. تحقيق محمد محيي الدين. (دار الشام للتّراث).

4 ـ أبو البقاء، العكبري: التّبيان في إعراب القرآن. تحقيق عليّ محمّد البجاوي. (دار الشام للتراث).

5 ـ أبو جعفر النّحّاس: إعراب القرآن. تحقيق الدكتور، زهير غازي (عالم الكتب).

(77) مثل قوله تعالى:

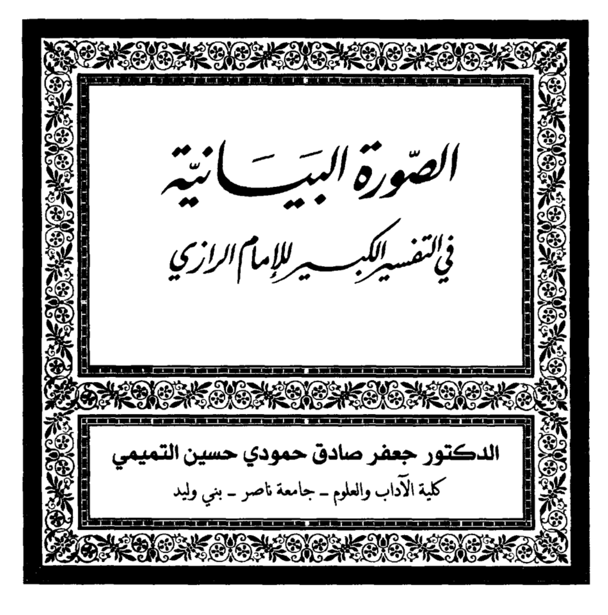
أ ـ ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105].

ب ـ ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا﴾ [الحج: 48].

جـ ـ ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا﴾ [العنكبوت: 60].

د ـ ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً﴾ [محمد: 13].

6 ـ الأشمونيّ، أبو الحسن عليّ: منهج السالك إلى ألفية ابن مالك. (دار إحياء الكتب العربية).
7 ـ أبو حيّان النّحوي: البحر المحيط في التفسير. (مكتبة الإيمان ـ السعودية). تفسير النّهر المادّ (دار الجنان).
8 ـ الرضي: شرح الرّضي على كافية ابن الحاجب. تصحيح يوسف عمر. (جامعة بنغازي).
9 ـ الزّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري: معاني القرآن وإعرابه. تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب).
10 ـ سيبويه: الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون. (دار الكتاب العربي ـ 1388هـ ـ 1968م القاهرة).
11 ـ عبّاس حسن، الدكتور: النّحو الوافي. (دار المعارف 1980م).
12 ـ الفرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد: معاني القرآن. تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النّجّار. (دار السّرور).
13 ـ الفيروز أبادي: القاموس المحيط.
14 ـ الكنغراوي، السيّد صدر الدين: المُوفِي في النّحو الكوفي. تعليق محمّد بهجة البيطار. (ط ـ المجمع العلمي بدمشق).
15 ـ محمّد جواد مغنية: تفسير الكاشف.
16 ـ محمّد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن.
17 ـ محمود صافي: الجُدول في إعراب القرآن الكريم.
18 ـ محيي الدين الدّرويش: إعراب القرآن الكريم وبيانه.
19 ـ النّسفي، عبد اللّه بن أحمد: تفسير النّسفيّ. تحقيق مروان محمّد الشّقّار. (دار النفائس ـ 1416هـ ـ 1996م).



الصورة في اللغة تطلق على الشكل والصفة[1]، وفي الفلسفة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: الصورة، الهيولي (المادة)، الفعل، الغاية»[2] وقد «دعم الفصل بين الصورة و(الهيولي) في هذه الفلسفة فكرة المعتزلة القائلة بالفصل بين اللفظ والمعنى في تفسير القرآن الكريم»[3] «والصورة الفنية منهج معين يستخدم في الفن لترديد الواقع الموضوعي في شكل حي ومتعين وحسي يمكن إدراكه بطريقة مباشرة في إطار مثل أعلى جمالي

(1) لسان العرب مادة صور.
(2) موسوعة الفلسفة 2/ 48.
(3) الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري ط2/ 15.

محدد»[4] وقد عبر نقاد العرب القدامى عن الصورة بسائر وجوه البيان، وقد وردت الصورة في القرآن الكريم بمعنى الشكل والهيئة مثل قوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾[7].

أما البيان لغة: فهو الكشف والتوضيح والظهور[8] وفي قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[9] قال صاحب الكشاف: «إيضاح لسوء عاقبة ما هم فيه من التكذيب»[10]. والبيان عند البلاغيين هو «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى المراد بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض»[11].

والتفسير الكبير، واسمه مفاتيح الغيب[12] هو واحد من سبعة وستين مصنفاً نسبت إلى الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي المذهب، المفسر، المتكلم، الأصولي، المتطبب، المولود بالري في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث أو أربع أو خمس وأربعين وخمسمائة المتوفى بهراة في يوم الاثنين أول شوال من سنة ست وستمائة[13]. قال أبو حذيفة إبراهيم بن محمد عن مفاتيح الغيب «التفسير أشبه ما يكون بموسوعة في علم الكلام وفي علوم الكون والطبيعة إذ إن هذه الناحية هي التي غلبت عليه»[14].

---

(4) الموسوعة الفلسفية/ 278.
(5) سورة الانفطار، الآية: 8.
(6) سورة آل عمران، الآية: 6.
(7) سورة غافر، الآية: 64.
(8) لسان العرب مادة بين
(9) سورة آل عمران، الآية 138.
(10) الكشاف 1/ 417.
(11) معجم البلاغة العربية 1/ 111.
(12) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية/ 1990.
(13) المرجع نفسه 1/ 5.
(14) مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية/ 30.

يحاول البحث استقصاء الصور البيانية في التفسير الكبير، كما قسمها المتأخرون: التشبيه، والمجاز، ثم الاستعارة، فالكناية.

التشبيه:

التشبيه لغة: التمثيل، وهو مصدر مشتق من الفعل «شبه: الشبه والشبيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثلة»[15] وفي القرآن الكريم: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[16]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾[17] وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾[18].

والتشبيه اصطلاحاً له تعريفات عديدة متفقة في المعنى، وإن اختلفت لفظاً، فابن رشيق يعرفه بقوله: «التشبيه صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهة واحدة، أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته... والتشبيه والاستعارة جميعاً يخرجان الأغمض إلى الأوضح، ويقربان البعيد، كما شرط الرماني في كتابه، وهما عنده من باب الاختصار»[19] والخطيب القزويني يعرفه بقوله: «التشبيه: الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى»[20] ويقول ابن الأثير: «فالتشبيه إذاً يجمع صفات ثلاث هي: المبالغة، والبيان، والإيجاز»[21]، ويقول عبد القاهر الجرجاني: «فاعلم أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه، فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً»[22] ومن المحدثين من عرف التشبيه «الأخبار بالشبه، وهو

---

(15) لسان العرب، القاموس المحيط، أساس البلاغة/ مادة شبه.

(16) سورة النساء، الآية: 157.

(17) سورة البقرة، الآية: 70.

(18) سورة الرعد، الآية: 16.

(19) العمدة 1/ 488 ـ 489.

(20) التلخيص في علوم البلاغة/ 238 ـ 242.

(21) المثل السائر 2/ 122.

(22) أسرار البلاغة/ 99.

اشتراك الشيئين في صفة أو أكثر، ولا يستوعب جميع الصفات»[23]، وكذلك «بيان أن شيئاً أو أشياء شاركت غيرها في صفة أو أكثر بأداة هي الكاف أو نحوها ملفوظة أو مقدرة، تقرب بين المشبه والمشبه به في وجه التشبيه»[24] وهو «عقد مماثلة بين أمرين، أو أكثر، قصد اشتراكهما في صفة، أو أكثر، بأداة: لغرض يقصده المتكلم»[25].

برع الرازي في تحليل الصور التشبيهية على نحو من الدقة والعمق الذي يجلي فيه عمق الدلالة في ضوء السياق اللغوي، وترابط المفردات في آي الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[26]. قال: «حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد، وهذا على سبيل التشبيه، ففرج المرأة كالأرض والنطفة كالبذر، والولد كالنبات الخارج، والحرث مصدر، ولهذا وجد الحرث فكأن المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم»[27] وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[28]، قال: «في هذا التشبيه قولان، أحدهما: أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم، يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء من لدن آدم إلى عهدكم، ما أخلى الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم... والقول الثاني: أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في أمر من الأمور، فأما أن يقال إنه يقتضي الاستواء في كل الأمور فلا»[29].

ومن التشبيه المرسل المفصل، وهو ما ذكرت فيه الأداة، ووجه الشبه فيه

(23) معجم البلاغة العربية 1/ 360.
(24) علم البيان/ 62.
(25) جواهر البلاغة/ 247.
(26) سورة البقرة، الآية: 223.
(27) مفاتيح الغيب 6/ 61.
(28) سورة البقرة، الآية: 183.
(29) التفسير الكبير 5/ 59 ـ 60.

صورة غير منتزعة من متعدد[30] ما ذكره الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[31]، قال: «المراد تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم، فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا، وعند هذا يستقيم التشبيه، لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة»[32]. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾[33]، قال: «ليس المراد محبة ذاتهم، فلا بد من محذوف، والمراد: يحبون عبادتهم أو التقرب إليهم والانقياد لهم، أو جميع ذلك. وقوله كحب الله فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم الله، وقيل فيه: كالحب اللازم عليهم لله، وقيل فيه: كحب المؤمنين لله، ومن قال إنهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين: إما كالحب اللازم لهم، أو كحب المؤمنين لله، والقول الأول أقرب لأن قوله «يحبونهم كحب الله» راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله «كحب الله» يقتضي حباً لله ثابتاً فيهم، فكأنه تعالى بين في الآية السالفة أن الإلٰه واحد، ونبه على دلائله، ثم حكى من يشرك معه، وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى»[34].

ومن التشبيه المرسل المجمل، وهو ما ذكرت فيه الأداة، وحذف منه وجه الشبه[35] قال الرازي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[36]، قال: «أي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية من بعد ما أظهر الله تعالى من إحياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين

(30) علم البيان/ 89.
(31) سورة البقرة، الآية: 146.
(32) التفسير الكبير 4/ 117.
(33) سورة البقرة، الآية: 165.
(34) التفسير الكبير 4/ 185.
(35) علم البيان/ 90.
(36) سورة البقرة، الآية: 74.

القاتل ـ في القسوة كالحجارة»[37]. وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[38]. قال: «إني بينت لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الإنفاق ومصارفه، فهكذا أُبيّن لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجونه»[39].
وقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[40] قال: «في كيفية النظم وجوه: الأول: قال القاضي.. فكأنه تعالى قال لمن رغبه في الإنفاق قد عرفت أني خلقتك وأكملت نعمتي عليك بالإحياء والإقدار، وقد علمت قدرتي على المجازاة والإثابة، فليكن علمك بهذه الأحوال داعياً إلى إنفاق المال، فإنه يجازي القليل بالكثير، ثم ضرب لذلك الكثير مثلاً وهو من بذر حبة أخرجت سبع سنابل في... المسألة الثانية في الآية إضمار، والتقدير: مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبه، وقيل: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زرع حبة»[41] وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾[42]، قال: «للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان. أحدهما: تصحيح المعنى بالإضمار في الآية. والثاني: إجراء الآية على ظاهرها من غير إضمار. أما الذين أضمروا فذكروا وجوهاً، الأول: وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة، كأنه قال: ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق كمثل الذي ينعق، فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي إلى الحق، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسائر الدعاة إلى الحق، وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها. ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه، وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها، لا جَرَمَ

(37) التفسير الكبير 3/ 118.
(38) سورة البقرة، الآية: 219.
(39) التفسير الكبير 6/ 43.
(40) سورة البقرة، الآية: 261.
(41) التفسير الكبير 6/ 39.
(42) سورة البقرة، الآية: 171.

حصل، وجه التشبيه الثاني: مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الأوثان كمثل الناعق في دعائه ما لا يسمع، كالغنم وما يجري مجراه من كلام البهائم، لا تفهم. فشبه الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم. الثالث: قال ابن زيد: مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فإنه لا يسمع إلا صدى صوته...»[43].

ومن تشبيه التمثيل، وهو «ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعاً من متعدد: حسياً كان أو غير حسي»[44] و«لا يشترطون فيه غير تركيب الصورة»[45]، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾[46]، قال: «فيه وجوه، أحدها، وهو قول جمهور المفسرين: أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم، فقال الله سبحانه وتعالى ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء... وثانيها: قال الضحاك والربيع: اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم... وثالثها: قال أبو مسلم: جرى ذكر الآباء مثلاً لدوام الذكر... ورابعها: قال ابن الأنباري: إن العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية بالآباء... وخامسها: قال بعض المذكورين: المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية.. وسادسها: أن الطفل كما يرجع إلى أبيه في طلب جميع المهمات. ويكون ذاكراً له بالتعظيم، فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك، وسابعها: يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله، وثامنها: روي عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية: هو أن تغضب لله إذا عصي أشد من غضبك لوالدك إذا ذكر بسوء.. واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول هو المتيقن»[47] وقوله تعالى: ﴿أَوْ

---

(43) التفسير الكبير 5/ 8.

(44) جواهر البلاغة/ 262.

(45) علم البيان/ 86.

(46) سورة البقرة، الآية: 200.

(47) التفسير الكبير 5/ 158.

﴿كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[48]. قال: «اعلم أن هذا هو المثل الثاني للمنافقين، وكيفية المشابهة من وجوه. أحدها: إنه إذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق، واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل، وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم... فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين كانوا لا يرون طريقاً ولا يهتدون، وثانيهما أن المطر وإن كان نافعاً إلا أنه لما وجد في هذه الصورة في هذه الأحوال الضارة صار النفع به زائلاً، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن... وثالثها:... شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للمؤمنين ما أظهروه ينفعهم مع أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك. ورابعها: أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد وفراراً من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور، به وأراد دفعها بجعل أصبعيه في أذنيه. وخامسها إن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا من الموت في تلك الساعة، فإن الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منه، فكذلك حال المنافقين في أن الذين يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار. وسادسها: أن من هذا حاله قد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة، وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين، ونهاية الخوف في الدنيا.. وسابعها: المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن، والظلمات والرعد والبرق هي الأشياء الشاقة على المنافقين... فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيّب... فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة... والسؤال: أي التمثيلين أبلغ؟ والجواب التمثيل الثاني؛ لأنه دل على فرط الحيرة وشدة الأغاليظ. السؤال الثاني: لِمَ عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ الجواب من وجوه: أحدها: لأن أو في أصلها تساوي شيئين فصاعداً في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك... وثانيها: إنما ذكر الله تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار، وبعضهم

---

(48) سورة البقرة، الآية: 19.

يشبهون أصحاب المطر... وثالثها: أو، بمعنى بل... ورابعها أو، بمعنى الواو... السؤال الثالث: المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو؟ الجواب: لعلماء البيان ههنا قولان أحدهما: أن هذا تشبيه مفرق ومعناه... والقول الثاني: أنه تشبيه مركب وهو...»[49].

ومن التشبيه البليغ وهو «ما حذفت فيه أداة التشبيه ووجه الشبه»[50]، قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[51] قال: «فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال: صم عمي لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه، وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا إليه، وبمنزلة العمي من حيث إنهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها»[52] وقوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾[53]. قال: «اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة. فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد، وإعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن، وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة، فلا يسمع، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى»[54].

ومن التشبيه المقلوب وهو «جعل المشبه مشبهاً به بادعاء أن وجه الشبه فيه أقوى وأظهر»[55] قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾[56]. قال: «في الآية سؤال وهو أنه لِمَ لم يقل إنما الربا مثل البيع، وذلك لأن حِلّ البيع

---

(49) التفسير الكبير 2/ 70 ـ 72، ومثله 2/ 66، و7/ 48.

(50) جواهر البلاغة/ 270.

(51) سورة البقرة، الآية: 171

(52) التفسير الكبير 5/ 8.

(53) سورة البقرة، الآية: 18.

(54) التفسير الكبير 2/ 70.

(55) علم البيان/ 95، جواهر البلاغة/ 275.

(56) سورة البقرة، الآية: 275.

متفق عليه، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق، فكان نظم الآية أن يقال: إنما الربا مثل البيع، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية فقال: «إنما البيع مثل الربا؟ والجواب أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس، بل كان غرضهم إن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة، فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحِلّ، والثاني بالحرمة، وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز»[57].

المجاز:

تطور المجاز بوصفه عنصراً من عناصر الخطاب[58]، الذي يتخذ اللغة أسلوباً في التواصل مع الآخرين، والتي تشكل محوراً رئيساً للفهم التأويلي بوصفه «عملية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية[59]»، خلال عدة مراحل حتى صار مصطلحاً متفقاً عليه عند البلاغيين وغيرهم من الباحثين.

«إن لفظ المجاز مشترك لفظي بين ثلاثة معان: يستعمل بمعنى زمان وقع فيه الحدث فيكون اسم زمان، ولم يقل به أحد، أو، يستعمل بمعنى الحدث الذي هو الجواز فيكون مصدراً ميمياً بمعنى الجواز، أي الانتقال من حال إلى غيرها مبالغة في جوازه عن مكانه الأصلي حتى كأنه عين الجواز حيث نصبت له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له»... وبمعنى مكان وقع فيه الحدث... فإن عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بالمجاز، أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو، جاز هو

(57) التفسير الكبير 7/ 80.

(58) الخطاب كل ملفوظ قابل للملاحظة، أي جملة أو مجموعة من الجمل الملفوظة، أو نص مكتوب بالتعارض مع النسق المجرد الذي هو اللغة. يتحقق كإنجاز وإنتاج خاص وفردي لمجموع من العلاقات والوحدات والعمليات المتموضعة على المحور النظمي للكلام في ظروف معطاة ومعينة للاتصال والتلفظ. وقد استخدم المصطلح حديثاً لتحديث مصطلحات: القول، أو الإنشاء «ينظر مقال» الخطاب: المرجعيات السيمائية، السوسولوجية الأيديولوجية «للدكتور عمار بلحسن/ 6 ـ 12.

(59) ينظر الهرمونطيقياً وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زايد/ 227 ـ 261.

مكانه لأنه ليس بموضع أصلي لهذا اللفظ، ولكنه مجازه ومتعداه وقع فيه»[60] ذلك أن المجاز في المعاجم اللغوية مصدر لفعل جزت مجازاً، ومآل هذا الفعل في اللغة إلى القطع والسير في الموضع، والتعدية، أو، الانتقال... ويتضمن المعنى اللغوي لكلمة المجاز جزءاً كبيراً من مدلوله الاصطلاحي[61].

تحدث الباحثون من النحاة واللغويين عن الأساليب المجازية بلفظ الاتساع، والمصطلح لم ينشأ بعد، ثم كان أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (207هـ)[62] أول من استخدم لفظ مجاز سنة (188هـ) في كتابه «مجازات القرآن»[63] بما هو كشف عن معاني الألفاظ في موضعها من النص القرآني. ثم استخدم الجاحظ (868م) مصطلح المجاز في كتابيه: البيان والتبيين[64]، و«الحيوان»[65] في القرن الثالث الهجري، وكذلك فعل ابن قيتبة (889م) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»[66]، وبقي مفهوم المجاز ومفهوم الاستعارة متداخلَيْن حتى منتصف القرن الخامس الهجري، إذ صار المجاز مقابلاً الحقيقة في اللغة على يد عبد القاهر الجرجاني (1078م)، في كتابيه «دلائل الإعجاز»[67]، و«أسرار البلاغة»[68]. فقد أكد ذلك مصححاً في التعريف كلمة نقل اللفظ إلى معنى اللفظ.

ومن أشهر معاني المجاز في الاصطلاح أنه «ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة»[69]. وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة

---

(60) المجاز وأثره في الدرس اللغوي / 39 ـ 40.
(61) لسان العرب، أساس البلاغة (مادة جوز).
(62) مجاز القرآن 1/ 42.
(63) تحقيق محمد فؤاد سزكين. القاهرة: (1954 ـ 1962).
(64) البيان والتبيين 1/ 210.
(65) الحيوان 2/ 62.
(66) تأويل مشكل القرآن/ 118.
(67) دلائل الإعجاز/ 211.
(68) أسرار البلاغة/ 93.
(69) معجم البلاغة العربية 1/ 170 ـ 171.

بينهما»[70]، أو «استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي»[71] و«الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب، والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، فخرج المجاز لأن دلالته بقرينة دون المشترك»[72] «وكل كلمة أريد لها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهو مجاز»[73] و«أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب»[74].

والمجاز أنواع، منها: المجاز العقلي «ويكون في الإسناد، ونسبة الشيء إلى غير ما هو له، ويسمى المجاز الحكمي والإسناد المجازي، ولا يكون إلا في التركيب»[75] وهو كل نسبة وضعت في غير موضعها بعلاقة تامة كانت أو ناقصة»[76] وقيل: «هو إسناد الفعل، أو ما في معناه (من اسم فاعل، أو اسم مفعول، أو مصدر) إلى غير ما هو له في الظاهر، من المتكلم، لعلاقة مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له»[77] قال الله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[78]. قال: «فإن قيل: فهل رأيت سنبلة بها مائة حبة حتى يضرب المثل بها؟ قلنا: الجواب عنه من وجوه، الأول: أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة أخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك، ولا التقصير فيه، فكذلك ينبغي طلب الأجر في الآخرة عند الله، أن لا يترك إذا علم أنه يحصل على الواحدة عشرة ومائة وسبعمائة،

---

(70) معجم المصطلحات العلمية والفنية (مادة جوز).

(71) علم البيان/ 135.

(72) التلخيص/ 292 ـ 293.

(73) أسرار البلاغة/ 317.

(74) العمدة 1/ 456.

(75) معجم البلاغة العربية 1/ 170 ـ 171.

(76) المصطلح النقدي في نقد الشعر/ 123 ـ 125.

(77) جواهر البلاغة/ 296.

(78) سورة البقرة، الآية: 261.

فإذا كان هذا المعنى وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة، أو لم يوجد كان المعنى حاصلاً مستقيماً[79].

أما المجاز المرسل فهو «ما كانت علاقته غير المشابهة»[80] والعلاقة هي المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه. ومن المجاز المرسل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾[81] وهو من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم إذ عبر بالحياء عن الترك، قال الرازي «اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويُذَمّ، واشتقاقه من الحياء... وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغير يلحق البدن، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم... وجب تأويله، وفيه وجهان، الأول: وهو القانون في أمثال هذه الأشياء، أن كل صفة كتبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض.. فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته...»[82]. ومن علاقة البدلية قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾[83]. قال: «إن المراد يقتل بعضكم بعضاً، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس، إذ كان الكل بمنزلة النفس الواحدة»[84] ومن علاقة اللازمية: وهي كون الشيء يجب وجوده، عند وجود شيء آخر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ﴾[85] قال: «وقرأ مالك بن دينار ينفجر، بمعنى وإن من الحجارة ما ينشقّ فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار»[86] ومن علاقة الجزئية وهي كون المذكور

(79) التفسير الكبير 7/ 39 ـ 40.
(80) علم البيان/ 147.
(81) سورة البقرة، الآية: 26.
(82) التفسير الكبير 2/ 122.
(83) سورة البقرة، الآية: 85
(84) التفسير الكبير 3/ 156.
(85) سورة البقرة، الآية: 74.
(86) التفسير الكبير 3/ 119.

ضمن شيء آخر، وذلك إذا ذكر لفظ الجزء، وأريد منه الكل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[87] قال: «المراد من الوجه ههنا جملة بدن الإنسان، لأن الواجب على الإنسان أن يستقبل القبلة بجملته، لا بوجهه فقط، والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء؛ لأن الوجه أشرف الأعضاء، ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض، فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه»[88] ومن علاقة الحالية، وهي كون الشيء حالاً في غيره وذلك إذا ذكر لفظ الحال وأريد المحل، لما بينهما من الملازمة نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾[89] قال: «قيل إن أكلهم في الدنيا وإن كان طيباً في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[90]. . . وذلك لأنه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار. . .»[91]. ومن علاقة اعتبار ما يكون وهو النظر إلى المستقبل، وذلك فيما إذا أطلق اسم الشيء على ما يؤول إليه نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[92] قال: «معناه ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجاً لهن قبل ذلك. . . ويمكن أن يجاب عن باب معنى قوله: «ينكحن أزواجهن» من يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجاً، والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول إليه، فهذا جملة الكلام في هذا الباب[93]. ومن علاقة إطلاق اسم الكل ق،وله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[94] قال: «بلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة. . . المراد ببلوغ الأجل مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ، وبالجملة، فهذا

(87) سورة البقرة، الآية: 144.
(88) التفسير الكبير 4/ 102.
(89) سورة البقرة، الآية: 174.
(90) سورة النساء، الآية: 10.
(91) التفسير الكبير 5/ 24.
(92) سورة البقرة، الآية: 232.
(93) التفسير الكبير 6/ 97.
(94) سورة البقرة، الآية: 232.

من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر وهو قول الرجل إذ قارب البلد: قد بلغنا. . .»[95].

الاستعارة:

هي النوع الثاني من المجاز اللغوي، وتكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة. والاستعارة لغة: طلب العارة، أي العارية، يقال استعرت الشيء. واستعاره ثوباً فأعاره إياه[96]، وتعوّر واستعار طلب العارية، واستعاره الشيءَ واستعاره منه: طلب منه أن يعيره إياه[97] ومن ذلك يفهم أن الاستعارة لا تتم إلا بين متعارفين، تجمع بينهما صلة ما[98]، فهي «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركةٍ بينهما، مع طي ذكر المنقول إليه»[99] وقد «كرس الاستعمال الاصطلاحي معنى الانتقال هذا، وحافظ عليه؛ لأن الاستعارة في الاصطلاح البياني إن هي إلا استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي»[100] وقال القاضي الجرجاني «الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصلي، ونقلت العبارة، فجعلت في مكان غيرها، وملاكها بقرب التشبيه ومناسبة المستعار المستعار له، وامتزاج اللفظ بالمعنى، حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا تتبين في أحدهما إعراض عن الآخر»[101].

ومن استعارة المحسوس للمعقول قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[102] قال: «وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول؛ لأن من

(95) التفسير الكبير 6/ 94.
(96) جامع الاستعارات/ 190.
(97) لسان العرب (مادة عور).
(98) علم البيان/ 167.
(99) المثل السائر/ 143.
(100) المصطلح النقدي في نقد الشعر/ 333.
(101) العمدة 1/ 462.
(102) سورة البقرة، الآية: 256.

أراد إمساك شيء يتعلق بعروته، فكذا ههنا من أراد إمساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه»[103]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِۚ﴾[104] قال: «فالخطوة المكان المتخطى كما أن الغرفة هي الشيء المغترف بالكف، فيكون المعنى: لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لأن الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فإنهما قالا: خطوات الشيطان طرقه، وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكر الجبائي، فالتقدير لا تأتموا به ولا تقفوا أثره، والمعنيان متقاربان وإن اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة، وأما المعنى فليس مراد الله ههناما يتعلق باللغة، بل كأنه قيل لمن أبيح له الأكل على الوصف المذكور احذر أن تتعداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان»[105] وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾[106]. قال: «ومعلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر، كإحاطة السور بالبلد والكوز بالماء، وذلك ههنا ممتنع، فتحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين: أحدهما: أن المحيط يستر المحاط به، والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات، فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة. والثاني: أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات فكأنها استولت على تلك الطاعات، وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان، بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلُّص منه»[107].

والاستعارة، بمعنى اللفظ المستعار» إن كانت مذكورة في نظم الكلام لفظاً أو تقديراً فهي استعارة مصرّحة، أي مصرّح بها، ويقال لها استعارة مصرّح بها على الأصل، واستعارة تصريحية»[108]. ومن الاستعارة التصريحية قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ

(103) التفسير الكبير 7/ 15.
(104) سورة البقرة، الآية: 168.
(105) التفسير الكبير 5/ 4.
(106) سورة البقرة، الآية: 81.
(107) التفسير الكبير 3/ 132.
(108) معجم البلاغة العربية 1/ 412.

﴿مُهْتَدِينَ﴾[109] قال «واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به. . . والضلالة الجور والخروج عن القصد، وفقد الاهتداء، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين»[110]، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾[111] قال: «فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير، إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل، وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عند مطالعة الدلائل والآيات والعبر، وتأثره عبارة عن ترك التمرد. . . فإذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة، صار في عدم التأثر شبيهاً بالحجر، فيقال قسا القلب وغلظ»[112].

وإذا لم يكن اللفظ المستعار مذكوراً في الكلام سمّيت الاستعارة استعارة مكنية نحو قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾[113]، قال: «وفي وجه هذه الاستعارة وجهان، الأول: معناه تداخلهم حبه، والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب، وقوله «في قلوبهم» بيان لمكان الإشراب. . . الثاني: كما أن الشرب مادة لحياة ما تخرجه، فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الأفعال»[114]. ومما يذكر فيه لفظ المشبه فقط وحذف المشبّه به ويذكر لازمه إشارة إليه قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[115]، قال: «المعنى جعلت الذلة محيطة بهم حتى صارت مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة، أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه، والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق. . . أما قوله والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة»[116].

---

(109) سورة البقرة، الآية: 16.
(110) التفسير الكبير 2/ 65 ـ 66.
(111) سورة البقرة، الآية: 74.
(112) التفسير الكبير 4/ 117.
(113) سورة البقرة، الآية: 93.
(114) التفسير الكبير 3/ 171.
(115) سورة البقرة، الآية: 61.
(116) التفسير الكبير 3/ 95.

ومن أمثلة الاستعارة التمثيلية وهي «تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي»[117] قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[118]، قال: «لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره، بل لا بد من التأويل وهو من وجهين، الأول: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه.. الثاني: أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة... بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه»[119]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[120] قال: «ممن ينقلب على عقبيه استعارة، ومعناه: من يكفر بالله ورسوله، ووجه الاستعارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه، فلما تركوا الإيمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه، فوهنوا بذلك كما قال تعالى: «ثم أدبر واستكبر»[121]، وكما قال: «كذّب وتولى»[122]، وكلّ ذلك تشبيه»[123].

الكناية:

الكناية لغة «مصدر كنيت عن كذا بكذا، أكني وأكنو: تكلمت بما يستدل به عليه»[124]. قال عبد القاهر «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في

---

(117) علم البيان/ 192.
(118) سورة البقرة، الآية: 9.
(119) التفسير الكبير 2/ 56 ـ 57.
(120) سورة البقرة، الآية: 143.
(121) سورة المدثر، الآية: 23.
(122) سورة طه، الآية: 48.
(123) التفسير الكبير 4/ 96.
(124) الكافي في علوم البلاغة العربية: الكتاب الثاني/ 545 معجم البلاغة العربية1/ 771.

الوجود، فيومئ إليه ويجعله دليلاً عليه»[125] ويقول القزويني «لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه»[126]، وتستعمل الكناية لتأكيد المعنى وتهجين الشيء، وتحسين المعنى وتجميله مع إخفاء الأمر على المخاطبين، والتعبير عن الشيء بلفظ جميل بدل اللفظ المستهجن الموضوع له»[127] وإذا توسعنا في بلورة القيمة الفنية لها «فإننا نراه في قدرته على إعطاء إشارات رامزة كانت الدلالة الإشارية التي تبعد التركيب اللغوي عن المباشرة»[128] قال الله تعالى ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾[129] قال: «إن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة. ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعاً هذه الآثار، كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب... لا بد من التأويل، وهو من وجوه. الأول: يحمل المرض على الغم.. أي زادهم الله غماً على غمهم، بما يزيد في إعلاء أمر النبي ﷺ وتعظيم شأنه. الثاني: أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف... الثالث: المراد من قوله «فزادهم الله مرضاً» المنع من زيادة الألطاف، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلاً لهم.. الرابع: أن العرب تصف فتور الطرف بالمرض.. فكذا المرض هنا الفتور في النية... الخامس: أن يعمل المرض على ألم القلب...»[130]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًاۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾[131] قال: «الكناية فيه (به) يجوز أن تعود إلى الكتمان، الفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله، ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم»[132]. قال

(125) دلائل الإعجاز، القاهرة ط5 دار المنار 1372هـ/ 105 (ص290).
(126) التلخيص/ 337.
(127) نحو بلاغة جديدة/ 154.
(128) البلاغة التطبيقية/ 422.
(129) سورة البقرة، الآية: 10.
(130) التفسير الكبير 2/ 58 ـ 59.
(131) سورة البقرة، الآية: 174.
(132) التفسير الكبير 5/ 23.

الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[133]. قال: «فثبت أن الأصل في الرفث هو قول الفحش، ثم جعل ذلك اسماً لما يتكلم به عند النساء من معاني الإفضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه: فإن قيل لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معناه القبح بخلاف قوله... جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الإجابة، كما سماه اختيانا لأنفسهم والله أعلم»[134] قال الله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[135]. قال: «اتفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول، قال أبو مسلم وإنما كنى تعالى بقوله ﴿تمسوهن﴾ عن المجامعة تأديباً للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به[136]. وقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ﴾[137] قال: «اتقاء النار يوجب ترك العناد، فأقيم المؤثر مقام الأثر وجعل قوله ﴿فاتقوا النار﴾ قائماً مقام قوله فاتركوا العناد، وهذا هو الإيجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة، وفيه تهويل لشأن العناد لإنابة اتقاء النار منابه مُتْبِعاً ذلك بتهويل صفة النار»[138].

ونستخلص من تتبعنا لتفسير آي الذكر الحكيم في التفسير الكبير، واستقصائنا لفكر الإمام الرازي اللغوي والنحوي والبلاغي، أنه أجاد في تطبيقاته للمفاهيم البيانية، وعرضه للصور العديدة، على درجة منقطعة النظير، تسجل له بالإجلال العلمي، بسبب وعيه للمفاهيم وتطبيقها، زيادة على تعمقه ودقته. وهو يفسر آيات القرآن الحكيم.

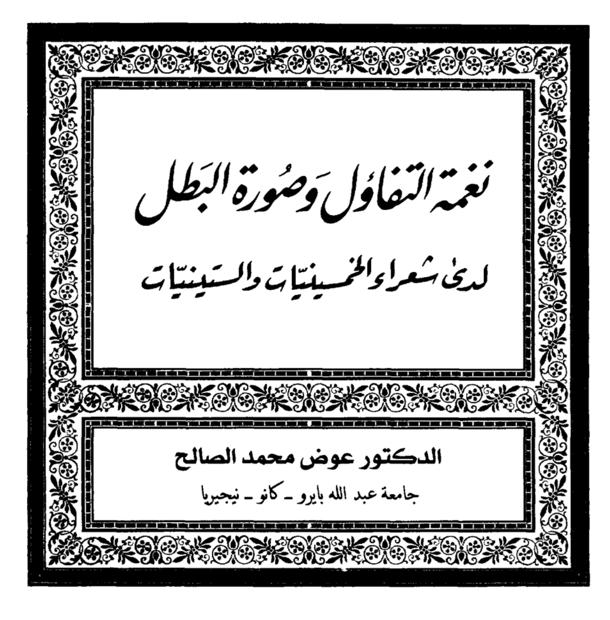
---

(133) سورة البقرة، الآية: 187.
(134) التفسير الكبير 5/ 90.
(135) سورة البقرة، الآية: 236.
(136) التفسير الكبير 6/ 118.
(137) سورة البقرة، الآية: 24.
(138) التفسير الكبير 2/ 112.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أسرار البلاغة/ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. ريتر. ـ بيروت: دار المسيرة، 1983م ـ (ط3) ص483.
- البلاغة التطبيقية/ د. محمد رمضان الحربي ـ الجماهيرية الليبية: جامعة ناصر، 1997م ـ ص334.
- البيان والتبيين/ الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1948م.
- تأويل مشكل القرآن/ ابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر ـ القاهرة: دار التراث، 1973 (ط2).
- التفسير الكبير/ الرازي ـ بيروت: دار الكتب العلمية، 1990 (32ج = 16مج).
- التلخيص في علوم البلاغة/ القزويني ـ بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ص439.
- جواهر البلاغة/ السيد أحمد الهاشمي ـ بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، ص428 (ط12).
- الخطاب: المرجعيات السيميائية، السوسولوجية، الإديولوجية/ د. عمار بلحسن ـ بيروت ـ كتابات معاصرة، مج3 ع11، 1991م (ص6 ـ 12).
- دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر ـ القاهرة: دار المدني، 1992م.
- الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري/ د. علي البطل ـ بيروت: دار الأندلس، 1981م ـ ص238 (ط2).
- علم البيان/ د. عبد العزيز عتيق ـ بيروت: دار النهضة العربية، 1985م ـ ص230.
- الكافي في علوم البلاغة العربية: الكتاب الثاني/ د. عيس علي العاكوب وأ. علي سعد الشتيوي ـ الجماهيرية العربية الليبية: الجامعة المفتوحة، 1993م ـ ص693.
- كتاب جامع العبارات في تحقيق الاستعارات/ أحمد مصطفى الطرودي التونسي؛ تحقيق محمد رمضان الحربي ـ الجماهيرية العربية الليبية: الدار الجماهيرية للنشر، 1986م ـ (2ج).

- كتاب الحيوان/ الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ القاهرة: دار الجيل، 1992م.
- كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه/ ابن رشيق القيرواني، تحقيق د. محمد قرقران ـ بيروت: ودار المعرفة، 1988 ـ (2ج).
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل/ محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق مصطفى حسين أحمد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م.
- لسان العرب المحيط/ ابن منظور ـ بيروت: دار لسان العرب. 1988م.
- المثل السائر في آداب الكاتب والشاعر/ ضياء الدين بن الأثير ـ القاهرة: دار نهضة مصر، 1973م (4ق).
- مجاز القرآن/ معمر بن المثنى، تحقيق: د. فؤاد سزكين ـ القاهرة، مطبعة الخانجي، د.ت.
- المجاز وأثرة في الدرس اللغوي/ د. محمد بدري عبد الجليل ـ بيروت: دار النهضة العربية، 1986 ـ ص290.
- المصطلح النقدي في نقد الشعر/ إدريس الناقوري ـ الجماهيرية العربية الليبية: المنشأة العامة للنشر، 1984م ـ ص622.
- معجم البلاغة العربية/ د. بدوي طبانة ـ الجماهيرية العربية الليبية: جامعة طرابلس، 1975 ـ (2ج).
- مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية مع عرض موجز الاتجاهات التفسير لأبي حذيفة إبراهيم بن محمد، مصر، دار الصحابة للتراث، 1988 ـ ص108.
- الموسوعة الفلسفة/ د. عبد الرحمن بدوي ـ بيروت: الموسوعة العربية للدراسات والنشر، 1984 (2ج).
- الوسوعة الفلسفية/ روز نثال وآخرون، ترجمة سمير كرم ـ بيروت: دار الطليعة، 1981م ـ (ط4).
- نحو بلاغة جديدة/ د. عبد المنعم خفاجي، ود. عبد العزيز شرف ـ القاهرة: مكتبة غريب، 1977م ـ ص191.
- الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية/ د. أحمد زايد ـ قطر: حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ع14 س1991 ص(227 ـ 261).



نغمة التفاؤل وصورة البطل لدى شعراء الخمسينيات والستينيات

الدكتور عوض محمد الصالح

جامعة عبد الله بايرو ـ كانو ـ نيجيريا

شهدت بداية الخمسينيات ظهور تيار أدبي جديد حاول أن يدفع الأدب إلى الخروج من الدائرة الضيّقة التي سجن نفسه فيها، دائرة المدرستين التقليدية والرومانسية، وأن يقحمه في حياة الناس وقضايا المجتمع ليهتم بالفئات الشعبية، ويعبّر عن معاناتها وأحلامها، وقد بدأ هذا التيار يعلن عن نفسه دون ضجيج في بعض مقالات كامل المقهور[1]، ثم في قصيدة رجب الماجري «الجفاف»، وقصائد على الرقيعي، وحسن صالح، وخالد زغبية التي اهتمت ـ في منتصف الخمسينيات ـ بتصوير مظاهر الفقر والبؤس الاجتماعي في الأحياء الشعبية،

---

(1) كامل حسن المقهور. أين القصة، في عدد القصة جريدة طرابلس الغرب، 12/ 7/ 1955ف.

وكأنّ هذه القصائد كانت استجابة للدعوة إلى أدب الشعب، وإرهاصاً بالواقعية في الأدب.

وقد جاء أول إعلان عن هذا التيار في ليبيا في مقدمة ديوان «الحنين الظامئ» الذي صدر في سنة 1957ف، حينما كتب كامل المقهور في مقدمة الديوان «تطوّر علي الرقيعي إذن من ناحية المضمون... ووصل إلى الواقعية الجديدة التي طغت كثافة تعمّ العالم الإنساني. في هذه النظرة الجديدة للحياة، النظرة التي تمجّد الإنسان، وتكافح في سبيله»[2] وخلت مقدمة التلّيسي للديوان نفسه من مصطلح الواقعية، ونسب الرقيعي إلى المدرسة الشعرية الحديثة[3]، وعندما فاضل بين قصائد الديوان، ومال إلى القصائد ذات الاتجاه الواقعي، فضّل أن يستخدم مذهب الالتزام[4] بدلاً من المذهب الواقعي، ولم يستخدم هذا المصطلح إلا في المقال الذي نشره سنة 1969ف.

وتردّد خالد زغبية في مقالاته النقدية بين مصطلح «الواقعية الجديدة»[5] و«الواقعية»[6] ولم يستخدم أي كاتب ليبي مصطلح الواقعية الاشتراكية، يقول الدكتور شكري عياد: «إنَّ الكتَّاب، وخاصة في مصر، قد تحاشوا وصف الواقعية بالاشتراكية.. ويرجع ذلك إلى تحرّج هؤلاء الكتاب من الاشتراكية باعتبار أن الواقعية الاشتراكية، هي الماركسية اللينينية مطبقة في مجال الأدب»[7]. وكان الكتَّاب الليبيون أكثر تحرّجاً في ظل النظام الملكي المحافظ، حيث إن مجرّد استخدام الواقعية لم يمنع من تَعرُّضِ بعض الواقعيين من الاتهام بالشيوعية والعمالة للاتحاد[8] السوفييتي.

---

(2) كامل حسن المقهور، مقدمة ديوان الحنين الظامئ، وزارة الثقافة والإعلام، طرابلس، 1957ف.

(3) محمد خليفة التليسي، مقدمة ديوان الحنين الظامئ، وزارة الثقافة والإعلام، طرابلس، 1957ف ص6.

(4) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(5) خالد زغبية، دراسات في الشعر الليبي الحديث. الرواد، العدد 3 فبراير/ مارس 1966ف، ص9.

(6) خالد زغبية، قراءة في شعر الشبان، الفصول الأربعة. العدد 36/ 37. الصيف 1987ف، ص285.

(7) الدكتور شكري عياد. المذاهب النقدية عند العرب والغربيين. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1993ف، ص33.

(8) كامل الهادي عراب، معارك الأمس. المنشأة العامة للنشر، ط1، طرابلس 1986، ص156.

ويبدو أن مفهوم الواقعية ـ بوصفها مذهباً أدبيّاً يعبّر عن نظرية سياسية لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، لم يكن واضحاً في أذهان معظم الأدباء والنقاد، لأن المقالات التي كتبت حول عدد القصة سنة 1955ف[9] والقصائد التي نشرت في خلال الفترة نفسها ظل مفهومها للواقعية يرتبط بتصوير الواقع ومظاهر الحياة في البيئة المحلية، حيث تقدم تلك القصائد صورة تكاد تكون طبق الأصل للواقع، يتحول فيها الشاعر إلى آلة مصوّرة ترصد الواقع وتلتقط صوراً له، أي إنّ تلك القصائد لم تكن تمثل شاعراً واقعياً، بل تمثّل شاعراً يحرص على نقل الواقع وتسجيله في صورة أقرب ما تكون إلى وثائق تاريخية لجوانب مختلفة من الحياة، وقد لاحظ الكاتب سعد عبد العزيز هذه الظاهرة في قصص عبد اللّه القويري ـ التي كتبها في تلك الفترة ـ فقال: «إن الكاتب في تلك القصص يغترف من الواقع اغترافاً، وينقله إلينا في سياق خبري، دون أن ينتقي بعض عناصره المؤثّرة ويعمل على تشكيلها تشكيلاً رمزيّاً موحياً»[10].

ولعلّ أول محاولة لتعريف الواقعية ما جاء على لسان كامل المقهور عندما عرّف الواقعية بأنها «ثقافة جديدة تمجّد الإنسان وتكافح في سبيله»[11]. فأعطاها بهذا التعريف بعداً إنسانياً، ونقلها من نسخ الواقع إلى تثوير الواقع والالتزام بقضايا الإنسان.

ومع إطلالة عام 1959ف كان التيار الواقعي قد بدأ يكتسب له أنصاراً من النقاد والأدباء الذين وجدوا في توجهاته ما يتفق مع رغبتهم في اختراق الواقع الجامد، ويعطي لموقفهم الرافض للقهر السياسي والاجتماعي قيمة ومعنى، يقول كامل عراب: «إنَّ قضيتنا ـ يعني الواقعيين ـ قضية مصير، قضية آلاف الجوعى والعراة الذين تستوعبهم متاهات البطالة. قضية هؤلاء البسطاء الذين يعرقون من أجل اللقمة، ومن أجل العدل والإنصاف، والصّراع مع التيارات

(9) انظر مجلة صوت المربي، السنة الأولى، العدد 7، يوليه 1995ف.

(10) مجموعة كتاب. دراسات في أدب عبد اللّه القويري. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، طرابلس 1989ف، ص155.

(11) كامل حسن المقهور، مقدمة الحنين الظامئ، مرجع سابق، ص42.

الرجعية»[12]. «فقد كان الشباب المثقف يشعر بالفراغ العقائدي، وبالحاجة إلى امتلاك رؤية تفسّر الواقع، وترصد أحداثه للسيطرة عليه، من أجل امتلاك القدرة على تغيير الأوضاع القائمة لتحقيق مستقبل أفضل»[13].

لقد اتسعت النظرة إلى الواقع، وتطور مفهوم الارتباط به، فتجاوز النظرة السطحية السابقة التي كانت تعنى بتصوير المظاهر الفاسدة في الحياة، إلى البحث عن أسبابها، وفضح الزيف الذي يغلف العلاقات الاجتماعية، الظالمة التي تقوم على قهر الإنسان والاستبداد بمصيره، والعبث بمستقبله، وحقه في أن يعيش بشرف وكرامة، يقول كامل عراب ردّاً على بعض الكتاب الذين كانوا يثيرون قضايا القلق والحيرة والغربة دون الالتفات إلى جذورها الاجتماعية وكأنها خارج الإطار التاريخي والواقع المعيشي: «فالذي ننكره ليس هو إثارة هذه القضايا، على صعيد الفكر، ولكنه النظرة السطحية لهذه القضايا ومحاولة معالجتها مجرّدة عن كل العوامل الرئيسية المسبّبة لها»[14].

ويتضح تأثير الاتجاه الواقعي على بعض النقاد، ووضوح مفهومه لديهم من خلال المقال السابق نفسه الذي كتب في سنة 1959ف، والذي يحدد فيه الكاتب أهداف الواقعية ورؤيتها المستقبلية قائلاً: «فمن أجل غد بلا قلق، ومن أجل قلوب بلا حيرة، ومن أجل إنسان حرّ في أن يقرر مصيره ويسيطر على مستقبله، من أجل حياة ملؤها الرخاء، يعيش فيها الإنسان فاضلاً كريماً، من أجل أن يحيا أطفالنا في سلام بلا قتل، وبلا جريمة، وبلا يد سوداء مرعبة، من أجل كل ذلك نحن نعمل»[15].

ويؤكد كامل المقهور ـ في مقال كتبه سنة 1966ف ـ قوة هذا التيار وعمق تأثيره في الحياة الأدبية في ليبيا حين يقول: «إنّ انفجار موجة الواقعية بعد فترة

(12) كامل الهادي عراب، الذين يصنعون السراب، جريدة طرابلس الغرب، 30/ 12/ 1958ف.
(13) الحبيب المخ، ملاحظات حول تقريب الماركسية. مجلة الفكر. السنة 22. العدد 2، نوفمبر، 1976ف، ص121.
(14) كامل الهادي عراب، عود على بدء، الذين يصنعون السراب، جريدة طرابلس الغرب 8/ 1/ 1959ف.
(15) المرجع السابق نفسه.

الاستقلال، على الرغم من أنها كانت أصلاً حصيلة ثقافية خارجية، إلاّ أنها بوصفها واقعية، ارتدت إلى الواقع الاجتماعي، وامتزجت به، فطبعها بطابعة، وأضفى عليها حيوية وأصبغها نكهته»[16].

كانت الواقعية بالمفهوم الذي ورد على أقلام النقاد الذين مهّدوا لبداياتهم، والذين عملوا على نشر مفاهيمها وترسيخ مبادئها، تشق طريقها بصعوبة تحت ظروف قاسية، إذ إن الطليعة الأولى من الشعراء الذين تصدوا لقيادة المرحلة كانوا يواجهون نظاماً سياسياً متخلّفاً، ووسطاً اجتماعياً مثقلاً بالفقر والجهل والتخلف، كان وسطاً يتكون في بطء، ويطل على العالم في توجّس وحذر، يريد أن يعرف موقعه منه، ولكنه كان يخشى ما يجري حوله من تطورات تصيبه بالدهشة حيناً وبالخوف حيناً آخر.

وكان على الشعراء أن يناضلوا ضد النظام القائم وضد التخلف الاجتماعي، وأن يعملوا ـ في الوقت نفسه ـ على إسقاط الصيغ التعبيرية السائدة من تقليدية ورومانسية، وأن يبحثوا على شكل تعبيري جديد يستوعب تلك القضايا وما يبشرون به من أفكار تهدف إلى تغيير الواقع وتقويض أركانه، وبناء واقع جديد تتحقق فيه الحرية والعدالة الاجتماعية، ويحدد خالد زغبية طبيعة النضال الشاق الذي خاضه جيله من أجل تحديد موقفه الفكري والفني، ومن أجل إرساء دعائم الواقعية حين يقول: «كان ذلك الجيل يستلهم واقعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي غير منعزل عن الواقع العربي والعالمي، ويبذل مجهوداً جبّاراً من أجل إيجاد بناء فني وشكل تعبيري جديد تصويراً وتعبيراً عن ذلك الواقع الموضوعي المحلي والعربي، محاولاً إسقاط الأشكال الفنية التعبيرية السائدة ـ آنذاك ـ من تقليدية ورومانسية عن طريق محاولة إسقاط كلّ الشروط السياسية والاجتماعية الظالمة التي كانت تعوق انطلاقة الإنسان الليبي البسيط، وتحول دون تحقيق طموحاته إلى الحرية والعدالة الاجتماعية»[17].

---

(16) كامل حسن المقهور، حول ديوان صرخة الرواد، العدد 3، 1966ف، ص9.

(17) خالد زغبية، قراءة نقدية في شعر الشبان، الفصول الأربعة، العدد 36/37، مرجع سابق، ص255.

وكان من الطبيعي أن تنعكس القضايا التي اهتمت بها الواقعية في شعر أولئك الشعراء الذين التزموا بها، فعبّروا عن تلك القضايا من خلال ثلاث دوائر محدّدة واضحة، تمثّلت في الاتجاه الوطني والقومي والإنساني، يتحدث خالد زغبية موضحاً هذه النقطة فيقول: «من أهم ما تميز به شعرُ الرواد ـ يقصد رواد الواقعية في ليبيا ـ الوضوحُ في المضمون والشكل، فقد كان الواقع الموضوعي، سواء على المستوى الوطني أم على المستوى القومي، أم على المستوى العالمي، واضحاً ومحدّداً، إمّا أن ينحاز الشاعر إلى القوى الصاعدة بما تمثله من تقدميّة، وإمّا أن ينحاز إلى القوى الهابطة بما تمثّله من رجعية»[18].

وانحاز الشاعر الليبي الواقعي إلى الوقوف إلى جانب الفقراء الكادحين، والتزم بقضيتهم، وحارب ـ في حدود وعيه ـ كل ما من شأن أن يشوه الحياة أو يدعو إلى الإحباط أو التخلي عن النضال، يقول على الرقيعي ردّاً على أحد الكتاب ـ الذين كانوا يعارضون فكرة الالتزام ويرون فيها حدّاً من حرية الأديب «إنّ الحريّة التي أفهمها ويفهمها معي الشباب الواقعي هي الممارسة النظيفة للحياة بشرف.. ومفهومنا للشرف أن يسعى الإنسان بإخلاص وتضحية من أجل أن يقدِّم ـ في تواضع، عملاً يخدم الإنسان»[19].

لقد تأثر شعراؤنا في الاتجاه الفني للأدب بالواقعية، وتشبّعوا بشعاراتها النضالية، واستهوتهم روحها المتفائلة، المبشرة بالغد وبحتمية الانتصار، وظهر هذا التأثّر في معظم شعرهم الذي حمل روح التمرد، وحلم بالثورة، وبشّر بالتغيير، وترقّب الخلاص.

وفي القصائد المبكرة نجد نغمة التفاؤل تأتي متكلّفة، مصحوبة بوقفة خطابية يتفجّر فيها الشاعر حماسة وغضباً ضد الطغاة والمستبدين الذين يقفون موقفاً عدائياً من تطلعاته وأحلامه، ويتسبّبون في تعاسة أحد نماذجه وشقائه، فيتوعدهم بالويل وسوء المصير، وقد تنبّه الأستاذ عبد اللّه القويري إلى هذه النغمة المتشنجة التي تتناقض مع فكرة التفاؤل في الأدب الواقعي، وتُخِلُّ

---

(18) المرجع نفسه.

(19) علي الرقيعي، ليست مذهبية، جريدة طرابلس الغرب، 14/ 1/ 1959ف.

بالتجربة الشعرية فقال معلقاً: «كان الأديب واقعاً تحت دعاوى واسعة عريضة، فملأ الدنيا آمالاً وجراحاً ليجعلك تؤمنُ كما يؤمن هو، بأن تلك الدعاوى الانبعاثية ستتحقق، رغم أنف كل الشروط الموضوعية»[20].

وقصيدة «بعد الطوفان» تعطي نموذجاً واضحاً لنغمة التفاؤل المفتعلة، حيث يرصد حسن صالح ـ في أحد أسواق المدينة ـ فتاةً ممزقة الثياب، تستجدي قوتها عن طريق التسوّل، ويرصد ـ في الوقت نفسه ـ المترفين الذين تظهر عليهم علامات النعمة، ممثلة في سلالهم المملوءة بالفواكه والطعام، وهم يرمقون، في اشتهاء، صدرها الفتي الناهد، ولا يكتفي بهذا المشهد وما فيه من مفارقات عجيبة، بل يتبع الفتاة حين تعود إلى حيّها الفقير خالية الوفاض حيث الحياة ـ هناك ـ أكثر بؤساً، وأشد شقاء، وأدعى إلى الغضب والثورة، فيواسيها حانياً حزيناً ويتوعد ـ في غضب ـ من تسبّبوا في تعاستها وشقائها بسوء المصير:

أختاه، لا، لا تيأسي فستعلمين
عما قريب تعلمين
أنّا سنبني مجدنا، وندكُّ أوهام الظنون
ونسير نحو الشمس مرفوعي الجبين
ونسيل كالطوفان نقتحم الحصون
والليلَ والأسوار في وطني
وأشباحَ النواطير المطلّة في الدّجون[21]

إنَّ الشاعر يعد بالخلاص وانجلاء الظلام، وتحطيم رموز القهر والطغيان، وبقدر ما تبدو لغته رامزة موحية بقدر ما تعلو نبرته خطابية متوترة من خلال هذه الرموز نفسها، التي افتقدت رمزيتها وإيحائيتها بما اكتسبته من ألفة، بسبب كثرة استعمالها من قبل شعراء الشعر الحرّ. فالليل والأسوار والنواطير والأوهام كلها

(20) عبد اللّه القويري، النموذج الثوري في الأدب. المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، طرابلس 1986ف، ص42،

(21) حسن صالح، بعد الحرب، دار النشر الليبية، ط1، طرابلس، 1963ف، ص66.

رموز معادية لتطلعات المتشوقين لحياة الحرية، لكنها عادت عادية وانسحبت، منها الدهشة، وصارت فاقدة للحيوية، لا طرافة فيها ولا غرابة.

وفي قصيدة «إلى عبد الوهاب البياتي» يؤكد خالد زغبية عمق المعاناة التي يعانيها الشاعر الملتزم، وهو يواجه صراصير الظلام ودمى السلطة، ونحس أن الشاعر في حاجة إلى من يعاضده وهو يواجه ما في الواقع من سلبيات وعوائق، فهو يؤكد لصديقه عبد الوهاب البياتي وحدة النضال ووحدة الهدف؛ ليُطمئِن نفسه، ويقلل من شأن المعوقات، ويعلن إصراره على الصمود والسير على درب الكفاح، مؤمناً بقدرتهما على تجاوز الصعاب، واثقاً من تحقيق النصر واندحار دعاة الهزيمة:

وفي كل منعطف من طريق النضال
تلوح لنا
صراصيرهم، ما تزال
صراصير ليل المهازل في عصرنا
تصرصر في سمعنا
تسُدُ الطريق على فجرنا
ولكننا ما نزال
نسير صموداً على دربنا
صمود الرواسي على أرضنا
برغم صراصيرهم، والليال
سنسحق كل الدّمى
ونملأ بالشدو كل الدُّنا
ونكحل بالنور أجفاننا[22]

وقد يبدو لنا أن الشاعر مسرف في التفاؤل لأن تفاؤله ـ على الرغم من أهميته في تدعيم موقف المناضلين ـ يبدو أقل أهمية من الألفاظ التي حشدت

---

(22) خالد زغبية، السور الكبير. وزارة الإعلام والثقافة، ط2 طرابلس، 1968ف، ص163.

له، حيث إنه افتقر إلى ما يسنده نصّياً، ولعل ذلك يعود إلى سيطرة الفكرة التي يريد أن يصل إليها أكثر من سيطرة التجربة الشعرية التي يريد أن يعبّر عنها، وهنا تظهر لنا سيطرة الاتجاه الأدبي، وقد قلّلت من قيمة التعبير، وأضعفت التجربة الشعورية وشتت عناصرها، فالصراصير التي جعلها رمزاً صوتياً لإثارة الضجيج والثرثرة التافهة، والتي لا تكاد تتحمل هذا المعنى إلا في تعسّف، تتحول فجأة إلى عائق مادي يسد الطريق، الأمر الذي يجعلنا نشعر أن الشاعر لا يقبض على تجربته بل ينساق وراء رنين الكلمات، فتختلط عليه الرؤية وتصبح الكلمات مجرّد رنين صوتي خالية من أية شحنة انفعالية، لدرجة أنه لم يعد قادراً على أن يفرّق بين الصراصير والدّمى، ويصبح السحق الأقرب إلى الصراصير؛ لحقارتها، من نصيب الدمى الأقرب إلى التحطيم. ومع ذلك فإن الشاعر يمضي بعيداً ـ إلى هدفٍ معيَّنٍ مسبقاً ـ ولو كان ذلك على حساب الشّعر. إنها مرة أخرى سيطرة الاتجاه الفني أكثر منها سيطرة التجربة.

وخالد زغبية من أكثر شعرائنا تفاؤلاً ومن أشدهم إيماناً بحتمية النصر، ويتميز شعره بالجرأة على مواجهة الواقع، وبعدائه للسلطة.. وديوانه «السور الكبير»، الذي صدر سنة 1961ف، يحمل إشارة واضحة إلى الحصار الفكري، والكبت السياسي في تلك المرحلة، فهذا الديوان يزخر بعدد كبير من القصائد الجريئة التي تفضح ممارسة النظام القائم ـ آنذاك ـ وتعرّي مخازيه، وتسجّل معاناة المواطن للظلم والقهر والاستغلال، وتشوّقه للخلاص والانعتاق، وتفيض بحب الشعب، وتتوهّج بروح الكفاح، وترسم طريق المستقبل، وتبشر بالفجر والضياء والصباح، وتتنبأ بانتصار الشعب وهزيمة أعدائه.

وفي قصيدة «خمس أغنيات إلى حبيبتي» يفضح أساليبَ القمع والإرهاب التي تمارسها أدوات السلطة ضد الشرفاء المناضلين، ويكشف عن معاناة الشعب العذاب والإذلال في ظل نظام بوليسي يحصى الأنفاس ويعد الحركات والسكنات، ويعلن أن العسف ـ مهما اشتد ـ لن يفقده الأمل في الخلاص، ويظل يؤمن بأن ليل القمع زائف مصيره إلى الزوال، وأن فجر الحرية هو الحقيقة الباقية، وبأن طلائع الفجر قد لاحت في الأفق، وأن شعاع النور شعَّ أوكاد:

لكنّ ليلنا المُوَشَّى بالكَذِب
سينقضي فلا قاب
فالفجر قد أهلَّ أو يكاد[23]

وينجح محمد الشلطامي في معظم قصائده في الجمع بين محنة المعاناة ومنفذ الأمل، حيث يأتي الخروج من المحنة نتيجة طبيعية لمكابدة شاقة نابعة من تطور البناء الفني للقصيدة، ومن توتر العاطفة، ونضج التجربة الشعرية، وتصبح الخاتمة المتفائلة منطقية، ونهاية مقبولة لمعاناة حقيقية، وانتظاراً لأمل يجعلنا الشاعر نؤمن بأنه سيتحقق فعلاً ـ دون افتعال لدواعيه ـ ومن أمثلته في شعره هذا النموذج السّهل الممتنع الذي يتخذ شكل حوارٍ عفوي في لغة سهلة مألوفة:

ـ أَغْلَقُوا الكُوّةَ في أعلى الجدار
ـ ثُمَّ ماذا؟
ـ وضعوا ما بين عينيك وبين الشمس خوذة.
ـ جنّدوا في كل ثقب مليون حرس
ـ ولماذا؟
أَغْلَقُوا الكوّة أو سَدُّوا الثقوب
في جدار السِّجن أو حَلُّوا عِقال
كلِّ ليلٍ همجيّ
كيف يخفون شعاعَ الشّمس إن كان معي
ـ حرّضُوا ضدّك من لم يعرفك
ـ ومصير الشّمس أن تشرق في كل القلوب
كل قلب شمسه فيه وحتى إن يكن
عَصبوا عينيَّ. . من يعصبُ قلبي
يا رفيقي

---

(23) المرجع نفسه ص122.

كلما كانت ليالي السجن أقتم

كلما كان الحنين

لضياء الشمس والحرية الحمراء أعظم(24)

وهكذا يَسْخر الشاعر من تصرفات السلطة، ويظهرها بمظهر الغبي الأحمق حينما تتحول أساليبُها القمعية التي تمارسها ضد المناضلين لتشلَّ مقاومتهم وتُسكتَ أصواتهم، إلى محرّض لهم على المقاومة، يزيدهم إصراراً على انتزاع الحق، فيرتد السحر على الساحر، وينبثق النور من بين سدف الظلام.

إنّ الشاعر قد يحاول أن يتحلّى بالجلد والصّبر، ويتمسّك بالأمل، لكنه قد يصاب باليأس وينتابه الشعور بالإحباط، ويشرف على فقدان الأمل، ويشعر بعدم جدوى المقاومة عندما يصطدم بصلابة الواقع وبالعنف المضاد، ولكي لا يفقد توازنه أو يتخلّى عن تفاؤله الذي يشكل مبدأً أساسياً في رسالته، فإنه يلجأ للخروج من أزمته إلى استدعاء صورة البطل الذي يستعين به على إعادة الطمأنينة إلى نفسه، والتمسّك بموقفه.

وتلتقي فكرة البطل ـ عند شعرائنا ـ مع الاتجاه الواقعي حول مبدأ التفاؤل والأمل في الغد، غير أن ملامح البطل عندهم تختلف تماماً عن ملامح البطل في الأدب الواقعي، حيث نجد البطل الواقعي يمثّل الإنسان الملتزم بالقضايا التي يدافع عنها دون أن تكون له صفة غير صفة الإنسان العادي، أي دون أن تكون له ملامح أسطورية، ودون أن يمتلك أي قوة خارقة لقوانين الطبيعة.

إنّ شخصية البطل في شعرنا الحديث ما زالت تحمل مواصفات عصور سابقة، وقد يكون لذلك علاقة بتطور مستوى الوعي عند الإنسان العربي، وبسبب ما تعرض له هذا الإنسان من قهر وإذلال واستغلال عبر مراحل تاريخية طويلة، ما يزال يرزح تحت ثقلها، وما يزال عاجزاً عن مقاومتها ودحرها، فـ«بينما نجد أن الأدب الواقعي قد قدّم بطلاً جديداً هو الثوري الذي يشرع في

---

(24) محمد الشلطامي، تذاكر للجحيم، منشورات جيل ورسالة، بنغازي، 1970ف، ص34.

بناء مجتمع جديد. . . ويبرز الشعب صانعاً للتاريخ»[25] نجد شخصية البطل الواقعي العربي تُستدعى من الماضي أو يُتخلّق في ضباب المستقبل دون أن يكون له وجود تحت شمس الحاضر، لأن صفات البطل في الأدب ترتبط بمستوى الوعي الإنساني في الفترة التي تظهر فيها تلك الصفات، وتوضح الحاجات الاجتماعية التي تطلبت ظهورها، أو انبثقت عنها دون غيرها من الصفات الأخرى. إن الشاعر يستدعي البطل في لحظة من لحظات الضعف والانكسار عندما يعجز هو أو أحد نماذجه عن مقارعة الواقع المأزوم، والهدف هو إحداث تحوّل في الواقع يكون نقيضاً لما هو عليه، لنستمع إلى الرقيعي وهو يستدعي بطله في لحظة من لحظات اليأس والعقم وانطفاء الحياة:

من يقينا
محنة العقم وزيف الأمنيات
عندما يصدأ في أعماقنا دفء الحياة
من ترى يلهب ومض الشوق يا جيل القدر
في ربيع الأغنية
ويسدّ الدّرب في وجه الرياح الهمجية[26]

إنَّ الشاعر يرعبه الواقع الذي يرمز إلى نقائصه بالعقم، والأمنيات الزائفة، وصدأ الأعماق، وانطفاء الشوق، وهجمة الرياح الهمجية. إنه يشعر بالخوف من الهزيمة النفسية أمام هذه المعوقات التي تحيق به، وبجيله. إذا استسلم، وعندئذٍ، يلجأ إلى استدعاء البطل الذي يفترض فيه امتلاك القدرة على إنقاذه من حالة اليأس والهزيمة.

إنّ الرقيعي لا يستدعي بطلاً بعينه؛ لأن أزمته حادّة وعاجلة، فهو يستعجل ظهور البطل، وإلاّ فسد كل شيء، وفُقِد الأملُ. إنّ ما يعنيه أن يظهر بطلٌ كائناً

---

(25) إحسان عباس، فن الشعر. دار الثقافة، ط5 بيروت، 1975ف، ص130.

(26) علي محمد الرقيعي، أشواق صغيرة، اللجنة العليا لرعاية الفنون والأدب، ط1 طرابلس 1966ف ص57.

من كان لينقذ الموقف، ويؤكّد أنه ما زال هناك أمل، وكذلك يفعل محمد الشلطامي عندما يقول:

فمن يضرمُ النارَ في كل بيتٍ ويحرقُ
أطمارنا البالية
لنعرفَ أن الوليدَ الجديد على الأرض
كالدّوحةِ العالية[27]

إنّ الشلطامي يشعر بقهر الواقع الحيّ المعاين حيث تنعدم الرؤية ويتوه الطريق، ويدرك أن ما يحس به من قهر هو في حقيقته وليد تراكمات فكرية ومعتقدية بالية، تسدِل ستاراً كثيفاً من الجهل والتخلف يحجب الرؤية ويشد إلى اليأس والاستسلام، يستدعى البطل الذي في إمكانه أن يحرق تلك الرواسب التي يرمز إليها بالأطمار. إنه يحتج بقوة على تلك المعوّقات؛ لأنها تعوق انبثاق الأمل المرتقب.

وقد يستدعى الشاعر البطل عندما يخشى التوقف حين تظلم الدروب ويفتقد الدليل وتصبح الحقيقة سراباً والأمل وهماً:

نحن نمشي وسراب الوهم صنو لخطانا
من يضيء درب الأماني لانطلاقي
بعد موت السندباد[28]

وأحياناً يُعيِّن الشاعر شخصية البطل فلا يكون مجهولاً عندما يرتبط دوره بإنجاز مهمة لا يصلح لها سواه، وقد يكون هذا التعيين بالاسم مباشرة، أو يكون بقرينة خاصة يعرف بها، وفي هاتين الحالتين يكون البطل نبيّاً، أو بطلاً قوميّاً، أو شخصية أسطورية، أو الفارس المنتظر، ولا تكاد تختلف مهمة البطل المعيّن

---

(27) محمد الشلطامي، أنشودة الحزن العميق، منشورات جيل ورسالة، ط1 طرابلس 1972ف، ص66.

(28) علي الغزالي، المجموعة الأولى للأعمال الشعرية الكاملة، الشركة العامة للنشر والتوزيع، دار الحقيقة، بنغازي، 1975ف، ص94.

عن البطل المجهول، حيث يظل دوره هو التدخل للإنقاذ من حالات التردّي والسقوط والانهيار، أو إحداث تحوّل ما في الموقف المتأزم وفقاً لرؤية الشاعر وقراءته لمتطلّبات الواقع؛ ففي قصيدة «أنا والحرف والرقيعي» يشرف القمُّودي على حافة اليأس، ويفقد الأمل في جدوى الكلمة، وفي قدرتها على استنهاض همة قومه الذين استسلموا للضعف والهوان، فلا يجد من شيء يفعله سوى أن يستغيث بالنبي ﷺ متوسّلاً إليه ـ على لسان قومه ـ بِحمامة الغار:

يا حمامة..
ناشدي السّمح الذي في (الغار)
أن يخرج كي ينقذنا ممّا نعاني
قبل أن يدركنا يوم (القيامة)[29]

وفي قصيدة «أحلام ليلة باردة» يحسّ السنوسي حبيب بوطأة الواقع الذي يجثم على صدر جيله كصخرة ثقيلة، تكتم الأنفاس وتسدّ منافذ الخلاص. وأمام الخوف من الهزيمة والإحساس بالعجز عن زحزحة صخرة الواقع المرير، يجد في «سيزيف» سارق النار المتمرد على سلطان الآلهة، الشخصية المناسبة، والبطل الذي يستطيع أن يتحمّل أعباء الكفاح في شجاعة وصبر، فيستدعي هذه الشخصية الأسطورية التي أصبحت في الشعر الحديث رمزاً للصبر على المعاناة وتحمل مسؤولية القرار:

من تُرى يحملُ تلك الصخرة الرّعناء
عن جيلي إلى رأس الجبل
ثم لا يألو يدحرجُها إلى أعلى إذا ارتدّتْ إلى القاع
فلا يثنيه خوف لا كلل[30]

ويظهر لنا بوضوح من استقراء النصوص أنَّ شعراءنا ركّزوا على دور البطل

(29) عبد المجيد القمودي صالح، قصائد بين يدي وطني، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط2 طرابلس 1982ف ص114.

(30) السنوسي حبيب الهوني، عن الحب والصحو والتجاوز، دار الحقيقة، ط1 بنغازي 1975ف ص13.

الفرد، بينما همشوا البطل الجمع، الذي لا يظهر إلاّ في نصوص قليلة، ولعلّ ذلك يعود إلى ما وعته ذاكرة الشعراء عن صورة البطل في التراث القومي والشعبي. . وهو تراث يعطي للبطل الفرد صفات تميزه عن الآخرين، وتجعل الأمل في تحقيق الحلم مرتبطاً بظهوره. وقد يعود إلى نشأة هؤلاء الشعراء في الطبقة البرجوازية الصغيرة، وعدم وعيهم بالأبعاد الفكرية والسياسية للمذهب الواقعي، مما جعلهم يتعلقون بالشعارات البراقة للواقعية، ويفضلون التجريب على الرؤية الشمولية.

وقد دفعهم إحساسهم بالعجز في مواجهة صعوبات الواقع إلى أن يستبعدوا قرب الخلاص في زمانهم، فأسندوا مهمة البطل الجمع إلى أطفال، أوجيل جديد، أو رجال متميزين تلقى على عاتقهم مهمة التغيير وحمل راية النضال، وهي المهمة التي أَحسّ الشاعر أنها مستحيلة التحقيق في وقته الراهن، فعلّقها على مشجب المستقبل:

يقول على الخرم:

لكن هذا الليل
سينجلي سواده ويغمر السنا
وتزهر المنى
يوم يهلّ من أعماق جيل الغد
جيل من الأطفال
ويكبرون. . يحملون راية النّضال[31]

ويقول علي صدقي عبد القادر:

أكتب فوق جدار الشارع
أَسم عدّوك، كي لا تنسى
أكتبه لمن سوف يمرّ

---

(31) علي الخرم، الجوع في مواسم الحصاد، المنشأة العامة للنشر، ط1 طرابلس، 1984ف ص25.

بجدار الشارع يوماً
اكتبه لجيل لم يولد
كي لا ينجو العادي المجرم
من ضربة ثأرٍ في عينه
في العين الباقية اليمنى[32]

إنّ اليأس قد تطرّق إلى نفس الشاعر، ولعله بدأ ينفض يده من إمكانات الواقع؛ لأن التجارب المريرة مع العدو، الصّهيوني جعلته يدرك أن الواقع المتردّي للأمة لا يستطيع أن يدحر العدو ويسترد الأرض المغتصبة. فالمعارك الخاسرة التي خاضتها رسّخت لديه هذا الاعتقاد يقيناً، فصار يتنازل عن حلم التحرير الذي ظن أنه سيتحقق في جيله، وأصبح يخشى أن تفقد الأمّة ذاكرتها، وأن تقبل بالأمر الواقع، وتنسى أنَّ لها عدوّاً سلب الأرض وأهان الكرامة، فانحصر همُّه في الحرص على مجرّد الاحتفاظ بالذاكرة التاريخية تسجّلُ ما حدث، لعلّ جيلاً جديداً هو البطل المنتظر يكون أكثر قدرة على استرداد الحق وللثأر لأمته عندما يدرك حقيقة المأساة؛ فيحقق ما عجز عنه آباؤه وأجداده في زمن الذل والانكسار.

وفي قصيدة «الله.. وطفل الثورة» يستخف ابن الطيب بمصاعب الواقع، ويؤكد أنّ أرضه لن تظل عقيماً، وستنبت رجالاً مؤمنين يحملون راية الله والثورة، ويبددُّون بنور الحق جحافل الظلام، فبطله رجال مؤمنون يخرجون من أرضه، ولكن فعلهم رهن بالمستقبل:

وستنبت أرض الحب رجالاً من أسماء الله
وسيعلو صوت الله وصوت الثورة[33].

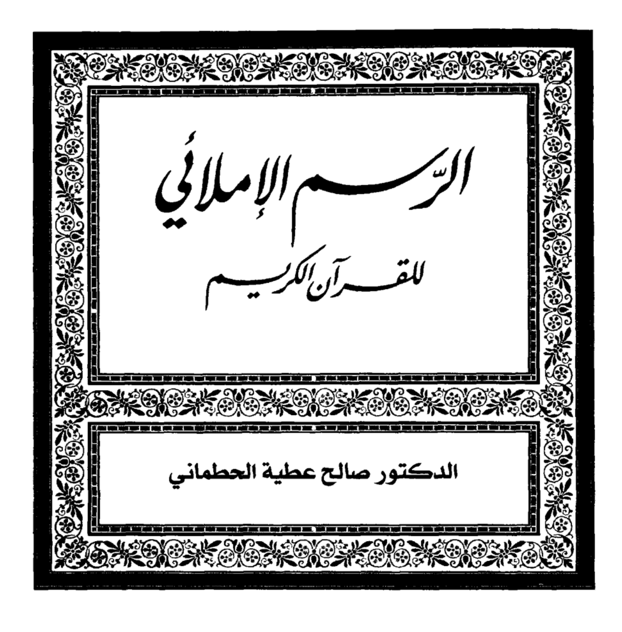
ومهما تعدّدتْ صورة البطل فرداً أو جمعاً، وسواء جاء من الماضي أو

---

(32) علي صدقي عبد القادر، الأعمال الشعرية الكاملة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، طرابلس، 1985ف ص779.

(33) إدريس الطيب، تخطيطات على رأس الشاعر، الشركة العامة للنشر والتوزيع، ط1، طرابلس، 1976ف ص45.

خرج من الأرض أو تفتقت عنه غياهب المستقبل، فإن صورته لا تلتقي مع البطل الواقعي إلا حول فكرة التفاؤل وما تعطيه من أمل في إمكان تحقق الحلم أو الوعد بتحققه، غير أن ذلك لا ينفي أن شعراءنا فصلوا بين الفعل في الواقع وشخصية البطل، وهذا يوضّح أنهم لم يكونوا على وعي كامل بحقيقة العلاقات القائمة في مجتمعهم، الأمر الذي أوقعهم في المبالغة في التفاؤل بشكل قد يبدو مفتعلاً وخارجاً عن التجربة الشعورية. لكن هذا لا ينفي من ناحية أخرى، النوايا الطيبة التي كانت تقود خطاهم، على الرغم مما صاحب عملهم من المزالق الفنية.



التعريف بالرّسم العثمانيّ وظواهره الكتابيّة وتعليلات العلماء لها:

قبل الحديث عن الرّسم الإملائيّ للقرآن ينبغي التّعريف بالرسم العثمانيّ الذي تكتب به المصاحف، ثم بالظّواهر الكتابيّة فيه، التي تخالف القواعد الإملائيّة التي يكتب بها النّاس في هذا الزمان شؤون حياتهم.

والرّسم لغةً هو الأثر[1]، ورسم كلّ شيء أثره، والجمع رسوم، وقد استُعير للدلالة على خطّ المصحف؛ إشارة إلى معنى الأثر القديم، وكان الرّسم

(1) انظر لسان العرب لابن منظور، 15/132، مادّة رسم.

بهذا المعنى قد ظهر متأخّراً على يد أبي عمرو الدّاني (ت 444هـ) في كتابه «المقنع»، وسمّاه صاحب كتاب «مفتاح السّعادة» «علم رسم كتابة القرآن في المصحف»[2]، كما أطلق عليه القلقشنديّ (تـ821هـ) عدّة أسماء منها: «المصطلح الرّسميّ» و «المصطلح السّلفيّ»[3]؛ وهو الذي يقابل «المصطلح العرفيّ» المعتاد عند النّاس في كتابة الكلمات.

وقد ظلّت هذه المصطلحات المترادفة تستعمل للدّلالة على الكتابة عامّة، إلا مصطلح الرّسم المصحفيّ الذي كان يعني رسم المصحف خاصّة.

وكثيراً ما ينسب رسم المصحف إلى عثمان بن عفّان ثالث الخلفاء الرّاشدين؛ فيقال الرّسم العثمانيّ، لأنّ جمع القرآن في مرحلته الثّالثة تمّ في عهده كما هو معلوم، وبذلك ارتبط اسمه بتلك المصاحف التي بعث بها إلى الأمصار وبطريقة الكتابة فيها.

فالرّسم العثمانيّ، إذن، هو ما خطّه الصّحابة، رضوان الله عليهم، حين نسخوا المصاحف، وليس كما عرّفه الزّرقانيّ في كتابه «مناهل العرفان» من أنّه الوضع الذي ارتضاه عثمان، رضي الله عنه، في كتابة القرآن وحروفه[4]، والذي يُفهم منه أنّ هناك عدّة رسوم اختار منها عثمان هذا الرّسم وترك ما سواه، عدا ما يُذكر في ترجيحه لكتابة كلمة «التّابوت» بالتّاء بدلاً من الهاء.

والذي تؤكّده النّقوش الأثريّة هو أنّ الصحابة كتبوا المصاحف كما كانت تُكتَب في زمانه حسب القواعد الإملائيّة التي يعرفونها.

هذا وقد كان رسم المصحف مدار اهتمام العلماء، ومحطّ أنظارهم، وموضع دراساتهم منذ القرن الإسلاميّ الثّاني؛ فقد أفرده بالتّصنيف خلائق من المتقدّمين[5] والمتأخّرين، وألّف فيه النّاس كتباً كثيرة، وكان أشهرهم في ذلك عبد اللّه بن عامر اليحصبيّ (ت118هـ)، ويحيى بن الحارث الذّماريّ

---

(2) انظر رسم المصحف دراسة لغويّة: غانم قدّوريّ، ص156.

(3) تاريخ ابن خلدون 1/ 791.

(4) مناهل العرفان للزرقانيّ 1/ 369.

(5) انظر الإتقان للسيّوطيّ 2/ 145، وانظر النّشر في القراءات العشر لابن الجزريّ 2/ 1328.

(ت145هـ)، وحمزة بن حبيب الزيّات (ت156هـ)، والكسائيّ (ت189هـ)، والفرّاء (ت 207هـ)، وخلف بن هشام (ت229هـ)، وأبو حاتم السّجستانيّ (ت255هـ)، وأبو بكر الأنباريّ (ت327هـ)، وابن العطّار (ت354هـ)، حتّى بلغ ذروته على يدي أبي عمرو الدّاني الّذي ألّف كتباً كثيرة في الرّسم والضّبط، من أشهرها «المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار»، وهو من أشهر كتب الرّسم على الإطلاق، وقد نظمه الشّاطبيّ (ت590هـ) في منظومته المسمّاة «عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد»، كما نظمه الخرّاز (ت718هـ) أيضاً في منظومته المسمّاة «مورد الظّمآن»، وقد قام العلماء بعدهما بشروح لهاتين القصيدتين.

وهناك، إلى جانب تلك الكتب الخاصّة بالرّسم، فصولٌ مبثوثة في كتب علوم القرآن تتحدّث عن هذا الرّسم.

ظواهر الرّسم العثمانيّ:

والظّواهر الكتابيّة في الرّسم العثمانيّ الّتي تخالف قواعد الكتابة عندنا اليوم خمس، وهي: ظاهرة الحذف، وظاهرة الزّيادة، وظاهرة الإبدال، وظاهرة الفصل والوصل بين الكلمات، وظاهرة كتابة الهمزة في غير موضعها.

حيث نجد، في ظاهرة الحذف، أنّ الألف حُذِفت من كلمات كثيرة[6]؛ منها ما كان على وزن فاعل، سواء أكان مفرداً أم جمعاً؛ مثل: المُجَـهِدِينَ، الخَـشِعينَ، الحَـكِمِينَ، مُسْلِمَـت، السَّمَـوات، المَلَـئِكَة، الأَلْبَـب، الأَمْوَل. كما نجدها حُذِفت من الكلمات الدّالّة على الأعداد؛ مثل: ثَمَـنِيَة، الْخَمِسَة، ثَلَـثُون. ومن الاسم العلم؛ مثل: إِبْرَهِيم، إِسْمَعِيل، إِسْحَق، سُلَيْمَن، عِمْرَن. ومن ضمير الفاعلين إذا وليه ضمير؛ مثل: حَمَلْنَهُ، نَصَرْنَهُ، عَلَّمْنَهُ.

وقد حاول العلماء وضع تفسيرات وتعليلات لظاهرة حذف الألف؛ منها أنّ الحذف كان للتّخفيف والاختصار[7]، أو أنّه كان بسبب كثرة ورودها[8]، غير

(6) انظر رسم المصحف إحصاء ودراسة، للباحث 50 ـ 138.

(7) انظر المقنع للدّاني 10 ـ 16.

(8) انظر إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباريّ 1/ 173.

أنّ القول بالاختصار والتّخفيف، بسبب كثرة الألف يُرَدّ بأنّ مُريد الاختصار لا يريد الشّيء نفسه، كما سنلاحظ لاحقاً، في ظاهرة زيادة الألف، وقد قيل إنّ الألف حُذِفت لمعنًى خفيّ[9]، ولا يخفى أنّ هذا التّعليل فلسفيّ باطنيّ صوفيّ، لم يدر في فكر الصّحابة وكُتّاب المصحف، وأنّه تعليل بعيد عن طبيعة الموضوع.

ومن الملاحظ أنّ العلماء المحدثين تعمقوا في دراسة هذه الظّواهر الكتابيّة، واستعانوا في دراستهم بما تمّ اكتشافه من آثار كتابيّة قديمة يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام، وإلى السّنوات الأولى منه، واستنتجوا أنّ هذه الظّواهر لها جذور تاريخيّة[10] ترجع إلى الكتابة النّبطيّة التي يُرَجَّحُ أنّ الكتابة العربيّة مستنبطة منها، والّتي لاحظوا عليها أنّها كلّما كثرت حروف الكلمة الواحدة من كلماتها وكان وسطها ألف فإنّ هذه الألف تُحذف، وكلّما قلّت حروف الكلمة أُثبتت هذه الألف، وهو ما نرجّحه.

وقد حُذفت الياء من كلمات كثيرة منها ما كانت فيها زائدة؛ أي زائدة على بنية الكلمة الّتي اتّصلت هي بها، وهي الياء الّتي تدلّ على ضمير المتكلّم المتّصل المنصوب أو المجرور[11]، أو تكون هذه الياء أصليّة واقعة محلّ اللام من الكلمة؛ أي أنّها ثالثة أصول الكلمة[12].

فمن النّوع الأوّل، وهو ما كانت فيه الياء زائدة، الكلمتان: يَهْدِينِ، وهَدَانِ، أصلهما: يَهْدِينِي، وهَدَانِي. ومن النّوع الثّاني، وهو ما كانت فيه الياء أصليّة، الكلمات: يُؤْتِ، يَسْرِ، يُنَادِ، الْمُتَعَالِ، الْوَادِ، التَّلَاقِ، والأصل هو: يُؤْتِي، يَسْرِي، يُنَادِي، الْمُتَعَالِي، الْوَادِي، التَّلَاقِي. وتُحذف الياء أيضاً من الكلمة إذا كانت فيها ياءان متواليتان، سواء أكانت وسطاً؛ مثل: الْحَوَارِيِّنَ، وَالنَّبِيِّنَ أم طرفاً؛ مثل: يُحْيِ، وَلِيِّ.

---

(9) انظر البرهان للزركشيّ 1/ 380.

(10) انظر رسم المصحف دراسة لغويّة، غانم قدّوري، ص 246.

(11) دليل الحيران في شرح مورد الظّمآن للخرّاز، تح: محمّد الصادق قمحاوي، ص183.

(12) المصدر السّابق.

وقد علّل العلماء ظاهرة حذف الياء عدّة تعليلات؛ منها أنّ من مذاهب العرب حذف الياء الّتي هي ضمير؛ لأنّ من كلامهم ـ كما قال سيبويه(ت180هـ) ـ «أن يحذفوا في الوقف ما لا يحذف في الوصل»(13)، وأنّ العرب قد تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها(14).

وقد كان لتناسب رؤوس الآي عند الوقف أثر في حذف الياء في أواخر بعض الكلمات، وقد استجاب كتبة المصاحف لحذف الياء في معظم ما جاء في رؤوس الآي. قال سيبويه: «وجميع ما يُحذف في الكلام وما يُختار فيه أن لا يُحذف يُحذَفُ في الفواصل»(15)، وهذا، كما قال، جائز عند العرب.

وإنّما كان حذف الياء في اللّفظ عند الوقف لتشبيه رؤوس الآيات بالّتي قبلها، فأُجرِيَ الخطّ على اللّفظ، وإن لم يلتزم نسّاخ المصاحف بحذف الياء في كلّ المواضع فذلك لأنّهم متردّدون(16). بين الالتزام بأصل رسم الكلمة وهي منعزلة عن سياق الكلام وبين الاستجابة لنطقها وهي في درج الكلام، أو أن يكون ذلك الحذف للياء، الّذي هو إتباع اللّفظ، ناتجاً عمّا يصاحب صيغة النّداء أو الأمر أو النّهي من سرعة النّطق بالكلمة، ممّا يسبّب سقوط الحروف الأخيرة، فجرى الخطّ على اللّفظ.

ونخلص إلى أنّ ما جاء من الكلمات محذوف الياء من آخرها في الرّسم العثمانيّ كان استجابة لحذفها في اللفّظ، سواء أكان ذلك في حالة الوقف أم في حالة الوصل؛ جرياً على قاعدة أنّ الأصل في الكتابة مطابقة الخطّ للفظ(17).

وحُذفت الواو من كلمات كثيرة(18)، وهي إمّا أن تكون مفردة واقعة في آخر الفعل غالباً، أو غير مفردة؛ فمن الكلمات الّتي حُذفت منها الواو المفردة:

---

(13) الكتاب لسيبويه 2/ 289.

(14) معاني القرآن للفرّاء 1/ 90.

(15) الكتاب لسيبويه 2/ 289.

(16) رسم المصحف، دراسة لغوية ـ غانم قدوري. ص393.

(17) رسم المصحف، إحصاء ودراسة ـ للباحث. ص149.

(18) المصدر السابق، ص149 وما بعدها.

يَدْعُ، سَنَدْعُ، يَمْحُ. والأصل: يَدْعُو، سَنَدْعُو، يَمْحُو. ومن الكلمات الّتي حُذفت منها الواو غير المفردة: يَسْتَوُنَ، يَلْوُنَ، تُؤْيِهِ. والأصل: يَسْتَوُونَ، يَلْوُونَ، تُؤْوِيهِ.

ويعلّل المراكشيّ (ت721هـ)، بِناءً على مذهبه الفلسفيّ، حذفَ الواو من الأفعال بأنّ هنا سرًّا ينطوي وراء هذا الحذف، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «التّنبيه على سرعة وقوع الفعل وسهولته على الفاعل، وشدّة قبول المنفعل المتأثّر به في الوجود»[19]، بينما يعلّل الدّاني حذف الواو بأنّها حُذفت اكتفاء بالضّمة أو اغتناء بإحدى الواوين إذا كانت الثّانية علامةً للجمع[20]، ويرى ابن جنّيّ (ت392هـ) أنّ حذف الواو كان بسبب الوقوف عليها[21]، وقريب من هذا رأي الفرّاء (ت702هـ)، وابن خالويه (ت370هـ)، أمّا القلقشنديّ (ت821هـ) فقد فسّر حذف الواو بأمن اللّبس.

ويعبّر كلٌّ من هذا الآراء عن حالة من حالات حذف الواو؛ إذ حُذفت من وسط الكلمة ومن طرفها، وكانت آخر حرفٍ في الآية، وذلك يتطلّب مجانسته مع غيره[22].

وقد حُذفت اللاّم من كلمات كثيرة احتوت على لامين؛ منها: الَّيْل، التان، الَّذَانِ. ويفسّر الدّاني ظاهرة حذف اللام بكثرتها تارة، وبكراهة اجتماع صورتين مُتَّفقتين تارةً أخرى[23]، وهذا الرّأي لا يوافق الواقع؛ لأنّ عدد المواضع الّتي حُذفت فيها اللام لم يبلغ المائة موضع في القرآن كلّه، وأمّا القول بكراهة اجتماع صورتين مُتَّفقتين فينقضه ما ذكره المؤلّف نفسه بأنّ هناك عدداً من الكلمات أُثبتت فيها اللامان، وكانت أكثر من الّتي حذفت منها، مثل: الله، اللّهمّ، اللّطيف، وغيرها.

---

(19) البرهان للزركشي، ج1 ص397.

(20) المقنع للداني، ص36.

(21) الخصائص لابن جني. ج2، ص293.

(22) رسم المصحف، إحصاء ودراسة ـ للباحث، ص152.

(23) المقنع للداني، ص97.

والّذي نراه أنّ كتبة المصحف من الصّحابة كانوا متأثّرين فيما رسموه باللّفظ؛ إذ إنّ لام التّعريف الشّمسيّة لا تظهر قبل اللام، وتلك هي الّتي يليها حرف من الحروف الأربعة عشر (التّاء والدّال والذّال والرّاء والزّاي والسّين والشّين والصّاد والضّاد والطّاء والظّاء واللام والنّون)[24].

كما يعلّل علماء السلف ظاهرة حذف النّون من «نُجِي»[25] بأنّ النّون الثّانية لمّا كانت ساكنة وتلتها الجيم فهي ـ كما يقول الفرّاء ـ «تخفى ولا تخرج من موضع الأولى، فلمّا خفيت حُذفت، ألا ترى أنّك لا تقول» ننجي «بالبيان»، فلمّا خفيت الثّانية حُذفت واكتُفي بالنّون الأولى عنها كما يكتفَى بالحرف من الحرفين فيُدغَم ويكون واحداً، ويردّ باحث محدث على قول الفرّاء قائلاً: «إنّ النّون الأولى لا تعلّق لها بالثّانية لوجود الضّمّة بينهما»[26].

وعلى ذلك فإنّ ابن قتيبة يكون أقرب إلى الصّواب، في قوله: «إنّ النّون تخفى عند الجيم فأسقطها كاتب المصحف لخفائها وبنيّة إثباتها»[27]، إذ تأثّر الكاتب بالنّطق فأجرى الرّسم عليه.

والظّاهرة الثّانية من ظواهر الرّسم العثمانيّ هي ظاهرة الزّيادة[28]، الّتي تمثّلت في زيادة الألف في كلمات كثيرة؛ منها «لِشَيْءٍ» فكُتبت «لِشَايْءٍ»، و«لأَذْبَحَنَّهُ» فكُتبت «لا أَذْبَحَنَّهُ»، و«لإِلَى» فكُتبت «لا إِلَى»، و«جِيءَ» فكتِبت «جِايءَ»، وغيرها. وقد فسّر الفرّاء هذه الظّاهرة بأنّها من سوء هجاء الأوّلين[29]، في حين يرى الزّمخشريّ (ت538هـ) أنّ سبب ذلك هو أنّ الفتحة كانت تُكتَب ألفاً قبل الخطّ العربيّ، وقد اختُرع الخطّ العربيّ قريباً من نزول القرآن فبقي من تلك الألف أثرٌ في الطّباع[30]، ويلاحظ أنّ هذه الآراء ترجّح

---

(24) رسم المصحف، إحصاء ودراسة ـ للباحث، ص153.
(25) سورة يوسف، الآية: 110، سورة الأنبياء، الآية: 88.
(26) رسم المصحف، غانم قدوري ص 265.
(27) تأويل، مشكل القرآن، لابن قتيبة، ص39.
(28) رسم المصحف، للباحث، ص155 وما بعدها.
(29) معاني القرآن، للفراء، ج1، ص439 ـ 440.
(30) الكشاف، للزمخشري، ج2، ص217.

الجانب التّاريخيّ للكتابة العربيّة، الأمر الّذي يجعلها أصوب من قول المراكشيّ (ت721هـ) أنّ هذه الزّيادة كانت تنبيهاً على أنّ المتأخّر أشدّ وأثقل في الوجود من المتقدّم عليه لفظاً[31]؛ لاعتماده على أمور باطنيّة فلسفيّة لا يراها ولا يُقِرّها غيره.

وكذلك زيدت الياء في كلمات؛ منها: «تِلْقَاءِ» فكتبت «تِلْقَآءِي»، و«إِيتَاءِ» فكُتبت «إِيتَآءِي»، و«بأَيِّكُمْ» فكُتبت «بِأَيِّيكُمْ».

وكذلك زيدت الواو في كلمات؛ منها: «سَأُرِيكُمْ» فكُتبت «سَأُورِيكُمْ»، و«لأُصَلِّبَنَّكُمْ» فكُتبت «لأُوصَلِّبَنَّكُمْ». وقد علّل المراكشيّ هذه الزّيادة بأنّها تنبيه على ظهور ذلك الفعل للعيان أكمل ما يكون[32]، غير أنّ الرّأي الّذي يظهر صوابه هو أنّ الكاتب قد تأثّر باللّفظ فأجرى الرّسم على نسقه، لأنّ زيادة الواو هنا منسجمة تماماً مع ما تؤول إليه الهمزة عند التّخفيف[33].

وزيدت، كذلك، هاء السّكت على الكلمات: يَتَسَنَّهْ، اقْتَدِهْ، كِتَبِيَهْ، حِسَابِيَهْ، مَالِيَهْ، سُلْطَنِيَهْ، مَاهِيَهْ.

والظّاهرة الثّالثة من ظواهر الرّسم العثمانيّ هي ظاهرة الإبدال فيما بين الحروف[34]، إذ أُبدلت الياء ألفاً في كلمات منها: الأَقْصَا، أَقْصَا، طَغَا، رَءَا، نَئَا، تَتْرَا، لَدَا، وغيرها.

ويعلّل الدّاني رسم هذه الكلمات بالألف بدلاً من الياء بأنّه على مراد الإمالة وتغليب الأصل[35]، في حين يرى باحث محدث أنّ الكاتب جرى في رسمها على اللّفظ[36]، وهذا القول هو الّذي يظهر صوابه؛ إذ الكتابة حديثة عهدٍ فيهم، ولم تظهر هذه القواعد النّحويّة الّتي نقيس بها الآن فترجع الكلمة إلى

---

(31) البرهان، للزركشي. ج1، ص381.

(32) المصدر السابق، ج1، ص386.

(33) رسم المصحف، غانم قدوري ، ص391.

(34) رسم المصحف، للباحث، ص164 وما بعدها.

(35) المقنع، للداني، ص63.

(36) رسم المصحف غانم قدوري، ص328.

أصلها، فإذا كانت الألف المتطرّفة منقلبة عن واو كتبناها ألفاً ممدودة، وإذا كانت منقلبة عن ياء كتبناها ألفاً مقصورة[37].

وكذلك أُبدلت الألف واواً في الكلمات: الصَّلَوة، الزَّكَوة، الْحَيوة، الرِّبَو، مِشْكَوة، الْغَدَوة، النَّجَوة، مَنَوة.

ويعلّل الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت170هـ) كتابة الألف واواً بإرادة التّفخيم[38]، كما تحدّث سيبويه عن ألف التّفخيم في لهجة أهل الحجاز وعدّها من الأصوات السّتّة المستحسنة الّتي ذكرها بعد الحروف التّسعة والعشرين[39]، والقول بالتّفخيم لا يصلح تعليلاً لهذه الظّاهرة؛ إذ الحروف الّتي يلحقها التّفخيم هي حروف الاستعلاء السّبعة المجموعة في قولك: «خص ضغط قظ»، وأمّا الألف المدّيّة فهي تابعة لما قبلها. غير أنّ الصّوليّ (ت335هـ) يضع التّعليل الصّحيح لهذه الظّاهرة؛ إذ يرجّح العامل التّاريخيّ في الكتابة فيقول: «كُتب هذا في المصحف بالواو، وكان يجب أن يُكتبن بالألف للّفظ، وإنّما كُتبن كذلك على مثل أهل الحجاز لأنّهم تعلّموا الكتاب من أهل الحيرة»[40]، وعلى ذلك فإنّ الكتّاب قد كتبوا على ما عرفوا من القواعد.

وكذلك وقع الإبدال بين نون التّوكيد والتّنوين المنصوب في الكلمات: لَنَسْفَعاً، لَيَكُوناً، كَأَيٍّ. وكذلك أُبدلت التّاء المربوطة تاءً مفتوحةً في خمس عشرة كلمة[41]؛ هي: رَحْمَت، نِعْمَت، سُنَت، ابْنَتَ، امْرَأَتَ، شَجَرَت، قُرَّتُ، بَقِيَّتُ، فطرَت، لَعْنَتُ، جَنَّت، مَعْصِيَت، كَلِمَت، مَرْضَات، جَمَّالَت.

ويفسّر علماء السّلف هذه الظّاهرة بأنّها على مراد الوصل[42]، في حين يرجعها المحدثون إلى العامل التّاريخيّ، فيرون أنّ التّأنيث في السّاميّات كلّها لم

---

(37) رسم المصحف، للباحث ص166.
(38) الكتاب، لابن درستويه، ص49.
(39) الكتاب لسيبويه، ص 404.
(40) أدب الكتاب. للصولي، ص255.
(41) رسم المصحف، للباحث، ص169 وما بعدها.
(42) المقنع، للداني، ص77.

تكن له علامة سوى التّاء[43]، ولكنّ هذه العلامة خضعت للتّطوّر على مرّ الأيّام؛ ويتّضح ذلك فيما لا نزال نجده في كتابة بعض الكلمات بالتّاء كما هو الوصل بها في النّطق تاءً؛ مثل: طَلْحَتْ، ونِعْمَتْ[44].

ووقع الإبدال كذلك بين السّين والصّاد في الكلمات: الصِّرَاط، يَبْصُطُ، بَصْطَةً، مُصَيْطِر، المُصَيْطِرُونَ، حيث كُتبت الصّاد بدلاً من السّين. ويبرّر المبرّد هذه الظّاهرة بأنّ السّين إذا كانت مع حرفٍ من حروف الاستعلاء في كلمة جاز قلبها صاداً، وكلّما قرُب منها كان أوجب؛ بمعنى أنّ النّطق كان سبباً في إبدال السّين صاداً.

والظّاهرة الرّابعة هي ظاهرة الوصل والفصل بين الكلمات[45]، وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: وهو ما كان الاتّصال فيه بسبب التّأثّر الصّوتيّ؛ بأن يكون الحرف الأخير من الكلمة الأولى نوناً ساكنة أو ميماً ساكنة يليه ميم أو نون أو لام في أوّل الكلمة الثّانية؛ مثل: «أَنْ لاَ» فتكتب «أَلاَّ»، و«مِنْ مَا» فتُكتب «مِمَّا»، و«عَنْ مَا» فتُكتب «عَمَّا»، و«عَنْ مَنْ» فتُكتب «عَمَّنْ»، و«إِنْ مَا» فتُكتبت «إِمَّا»، و«إِنْ لَمْ» فتُكتب «إِلَّمْ»، و«أَنْ لَنْ» فتكتب «أَلَّنْ»، و«أَنْ لَوْ» فتكتب «أَلَّوْ»، و«أَمْ مَنْ» فتُكتب «أَمَّنْ»، و«أَمْ مَا» فتُكتب «أَمَّا»، فكان الاتّصال بين كلّ كلمتين من هذه الكلمات بسبب التّأثر الصّوتيّ.

القسم الثاني: وهو ما كان الاتّصال بين الكلمات فيه ليس سببه التّأثّر الصّوتيّ؛ مثل: فِيمَا كُلَّمَا، أَيْنَمَا، لِكَيْلاَ، بِئْسَمَا، إِنَّمَا، ابنَؤُمَّ، وَيْكَأَنَّ. ويذكر القلقشنديّ (ت821هـ)، تحت عنوان «فصل بعض حروف الكلمة عن بعض وتفريقها في السّطر والّذي يليه»، تعليل صاحب «منهاج الإصابة» لهذه الظّاهرة بقوله: «إنّما وقع مثل ذلك في المصاحف الّتي كُتبت في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفّان، رضي الله عنه، لأنّها كُتبت بقلمٍ جليلٍ مبسوط، فربّما وقع في

---

(43) القراءات القرآنية. عبد الصبور شاهين. ص83.

(44) رسم المصحف، غانم قدوري، ص272.

(45) رسم المصحف، للباحث، ص175، وما بعدها.

بعض الأماكن اللّفظة، فيقطعها في آخر السّطر، ويجعل باقيها في السّطر الثّاني»[46].

وربّما كان هذا الكلام صحيحاً في الكلمات الّتي تتكوّن من عددٍ كبيرٍ من الحروف، أمّا معظم هذه الكلمات الّتي ذكرناها فلا نظنّ أنّه ينطبق عليها؛ لأنّها كلمات قصيرة.

لكنّ الرّأي الّذي يُفهم من قول عاصم الجحدريّ الذي ينقله الدّاني في كتابه «المقنع» عن الموصول والمفصول أنّه «سواء لا أبالي أُقطع ذا أم وُصل ذا إنّما هو هجاء»[47]، يعني أنّ الوصل والفصل لم تتحدّد معالمه بعد، ولذا لاحظنا عدم الاتّفاق على ذلك في المواضع، وهذا أقرب إلى الصّواب من سابقه[48].

أمّا الظّاهرة الخامسة فهي كتابة الهمزة في غير محلّها[49]، كما هي في الكلمات التّالية: عُلَمَؤُاْ، يُنَشَّؤُاْ، الضُّعَفَؤُاْ، يَعْبَؤُاْ. ويفسّر باحث محدث هذه الظّاهرة أن الهمزة لم تمثل في الرّسم العثمانيّ إلا في أوّل الكلمة، أمّا في ما عدا ذلك فلا توجد همزة؛ لا في النّطق ولا في الرّسم، إنّما هي حركات طويلة أو أصوات ليّنة[50].

ومن الملاحظ على تعليلات العلماء لهذه الظّواهر أنّها انقسمت إلى أربعة أقسام؛ فمنهم من يرى أنّ اختلاف الرّسم تابعٌ لاختلاف المعنى، وهو رأي المراكشيّ[51]، ومنهم من يرى أنّ السبب راجع إلى الخطأ في الكتابة[52]، ومنهم من يرى أنّها كانت بسبب احتمالات القراءات المتعدّدة[53].

---

(46) صبح الأعشى، للقلقشندي، ج3، ص151.
(47) المقنع، للداني، ص72.
(48) رسم المصحف، للباحث ص178.
(49) المصدر السابق، ص179 وما بعدها.
(50) رسم المصحف، غانم قدوري، ص360.
(51) رسم المصحف، للباحث، ص183.
(52) المصدر السابق، ص184.
(53) المصدر السابق.

لكنّ الذي يظهر صوابه هو إرجاعها إلى تطوّر الكتابة العربيّة، ذلك أنّ لتلك الظّواهر جذوراً ترجع إلى الكتابة النّبطيّة، وهذا هو الرّأي الّذي ترجّحه الأدلّة الأثريّة المكتوبة التي اكتُشفت.

الرّسم الإملائيّ للقرآن الكريم:

كتب الصّحابة ـ رضوان الله عليهم ـ القرآن في المصاحف كما كان يكتب النّاس في زمانهم، أي بالقواعد الكتابيّة المتعارف عليها عندهم[54]، بما لا يحتّم توحيد القاعدة، أو اطّرادها في كتابة الكلمة الواحدة ـ كما أوضحنا ـ واستمرّت الحال على ذلك عهداً طويلاً.

فكان الرّسم العثمانيّ يمثّل نموذجاً صادقاً لما كانت عليه الكتابة العربيّة في النّصف الأوّل من القرن الإسلاميّ الأوّل، إذ كان النّاس لا يحسّون بالفرق بين كتابتهم وبين ما يجدونه في المصحف[55]، إلى أن استحدثوا قواعد وضوابط للكتابة، وبنوها على أقيستهم النّحويّة وأصولهم الصّرفيّة، لحاجتهم في استعمال الكتابة إلى نظام موحَّد القواعد، ميسور التعلّم[56]، الأمر الّذي سهّل انتشار تلك القواعد واستعمالها في الكتابة، وكان أن سمّيت «قواعد الهجاء» أو «قواعد الإملاء» أو «علم الخطّ القياسيّ» أو الاصطلاحيّ، وترك النّاس استعمال الرّسم العثمانيّ في كتاباتهم الاعتياديّة في غير القرآن.

وبظهور قواعد هذا العلم واستعمال النّاس لها اتّسعت الفجوة بين الرّسم القرآنيّ والرّسم الاصطلاحيّ أو الإملائيّ، الأمر الّذي حفز العلماء أن يؤلّفوا الكتب العديدة في رسم المصحف منذ النّصف الثّاني من القرن الإسلاميّ الأوّل[57]، وكان التأليف فيه سابقاً على التّأليف في الرّسم الاصطلاحيّ، الذي لم يبدأ إلا قرب انتهاء القرن الإسلاميّ الثّالث، ومنذ هذا القرن أُلِّفت كتب عديدة في الرّسم الإملائيّ.

---

(54) أدب الكاتب. لابن قتيبة، ص253.
(55) رسم المصحف، غانم قدوري، ص730.
(56) الصاحبي في فقه اللغة، لابن فارس، ص11.
(57) رسم المصحف، غانم قدوري، ص736.

تعريف الرّسم الإملائي:

الإملاء لغةً: إلقاء القول على الكاتب ليكتبه[58]، وفي الإصطلاح هو علم يبحث في الأحوال العارضة لنقوش الحروف العربيّة بحسب الآلات الصنّاعيّة[59].

وممّن ألّف في هذا الفنّ:

1 ـ أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد (ت 285هـ)[60].

2 ـ أبو العبّاس أحمد بن يحيى ثعلب (ت 291هـ)[61].

3 ـ أبو الحسن محمّد بن أحمد بن كيسان (ت 299هـ)[62].

4 ـ أبو بكر محمّد بن السّري السّرّاج (ت 316هـ)[63].

5 ـ أبو بكر محمّد بن عثمان المعروف بالجعد (ت 320هـ)[64].

6 ـ أبو الحسن أحمد بن سعد الكاتب (ت 324هـ)[65].

7 ـ أبو محمّد عبد اللّه بن جعفر بن درستويه (ت 347هـ)[66].

8 ـ أبو الحسن عليّ بن عيسى الرّمّانيّ (ت 384هـ)[67].

9 ـ أبو الحسن محمّد بن الحسين (ت 421هـ)[68].

وألّف غير هؤلاء كتباً كثيرة في الهجاء، ولم يصل إلينا منها إلاّ كتاب واحد هو «كتاب الهجاء» لابن درستويه.

---

(58) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ملل).
(59) مفتاح السعادة، طاش كبري زاده، ج1. ص84.
(60) الفهرست. للنديم. ص59.
(61) المصدر السابق، ص74.
(62) المصدر السابق، ص81.
(63) بغية الوعاة، للسيوطي، ج1، ص110.
(64) الفهرست، للنديم ص72.
(65) بغية الوعاة، للسيوطي، ج1، ص308.
(66) الفهرست، للنديم ص63.
(67) المصدر السابق، ص64.
(68) بغية الوعاة، للسيوطي، ج1، ص94.

وقد وردت، إلى جانب تلك الكتب المتخصّصة في قواعد الهجاء، فصولٌ عن الهجاء في بعض الكتب القديمة في اللّغة والنّحو والأدب؛ ومثال ذلك ما نجده في «أدب الكاتب» لابن قتيبة، و«أدب الكاتب» للصّوليّ.

وتهدف هذه الدّراسة إلى الكشف عن مدى جواز كتابة القرآن الكريم بالرّسم الإملائيّ، أو عدم جوازه، من خلال مناقشة آراء العلماء قديماً وحديثاً.

وقد انقسم العلماء حول هذه المسألة إلى قسمين: قسم يرفض رسم القرآن بالإملاء الحديث، وقسم يجيزه، ولكلٍّ أدلّته الّتي يبرّر بها موقفه، والّتي سنذكرها في هذه الدّراسة مفصّلةً.

أولاً ـ آراء العلماء الداعين إلى الالتزام بالرسم العثماني:

وأول من قال بوجوب اتباع الرسم العثماني هم علماء الفقه؛ فعندما أحس الناس بتلك الفروق بين الرسمين اتجهوا إلى الفقهاء يسألونهم عن الحكم في مخالفة الرسم العثماني، فأجاب الإمام مالك بن أنس (179هـ) بأنه لا يرى ذلك[69]، ثم أيده الداني بقوله: «ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة»[70]. ويوضح رأيه بأن المقصود بالمخالفة الممنوعة هي «حذف الواو والألف الزائدتين في الرسم لِمعنى، المعدومتين في اللفظ»[71].

ومن علماء الفقه أيضاً الإمام أحمد بن حنبل (164 ـ 241هـ) الذي حرم مخالفة مصحف عثمان في واو أو ياء أو غير ذلك[72]. وكذلك الإمام البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ)[73]، والزمخشري، الذي رأى أن الرسم العثماني للقرآن الكريم سنة لا تتغير[74].

وهؤلاء العلماء وإن قالوا بوجوب اتّباع الرسم العثمانيّ في كتابة

---

(69) المقنع، للداني، ص9 ـ 10.

(70) المصدر السابق، ص10.

(71) المصدر السابق، ص28.

(72) البرهان للزركشي. ج1، ص389.

(73) لطائف الإشارات، للقسطلاني، ج1، ص279.

(74) الكشاف، للزمخشري، ج3، ص209.

المصحف، فإنّهم لم يستدلّوا على ذلك بأدلّة عقليّة ولا نقليّة، حتّى ظهر عبد العزيز الدّبّاغ (1090 ـ 1132هـ) بقوله إنّ الرّسم العثمانيّ كان بتوقيف من النّبيّ ﷺ، وذلك بعد أحد عشر قرناً من وفاة الرسول، وقد نقل رأيه الغريب هذا تلميذُه أحمد بن المبارك (1090 ـ 1155هـ) في كتابه «الإبريز»[75]. وهو، وإن قدّم رأيه في عبارة جزيلة وأسلوب جيّد، فإنّ قوّة العبارة وجودة الأسلوب لا يمكنهما أن ينصرا مذهباً؛ إذ هو لم يأت بدليل واحد يؤكّد أنّ النّبيّ ﷺ أمر أصحابه كتّابَ الوحي أن يكتبوا القرآن على هذه الكيفيّة الّتي تختلف في رسم بعض الألفاظ عن قواعد كتابتنا، والقول بالتّوقيف جاء «نتيجةً لعجز بعض العلماء عن إدراك أسباب ورود بعض الكلمات مرسومة بيهئة تخالف اللّفظ من زيادة حرفٍ أو نقصه»[76]. لأنّ الأدلة العقلية والنّقليّة، التي يمكننا أن نثبت بعضاً منها هنا، تؤكّد خلافه[77].

ومنها أنّ النّبيّ ﷺ كان، كما هو معلوم، أمّياً لا يقرأ ولا يكتب، وأنّ الصّحابة، عندما اختلفوا في كتابة كلمة «التّابوت» أهي بالتّاء أم بالهاء، احتكموا إلى عمثان بن عفّان، ولم يذكر لهم زيد أنّ النّبيّ ﷺ أمره أن يكتبها على هذه الصّورة أو تلك.

ولو كان الرّسم العثمانيّ توقيفاً ما اختلف الرّسم في المصاحف التي أرسلها عثمان بن عفّان إلى المدن والأمصار، ولما اختلفت مصاحفنا اليوم في رسم بعض الكلمات، ولو كان توقيفاً لصرّح بذلك العلماء الّذين سبقوا عبد العزيز الدّبّاغ، ولو كان توقيفاً لنعتوه بـ«الرّسم التّوقيفي» أو «النّبويّ»، ولما نسبوه إلى عثمان بن عفّان.

وقد وصف أحد المحدثين القول بالتّوقيف بأنّه «غلوّ في تقديس الرّسم العثمانيّ، وتكلّف في الفهم ما بعده تكلّف»[78].

---

(75) الإبريز، لابن المبارك، ص6.

(76) رسم المصحف، غانم قدوري، ص202.

(77) تاريخ القرآن. للكردي. ص101 ـ 104.

(78) مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، ص277.

وممّن اتّبع الدّبّاغ من المحدثين، وقال بأنّ الرّسم العثمانيّ توقيفيّ، عليّ الضّبّاع، الّذي كتب فصلاً كاملاً في كتابه «سمير الطّالبين»[79] يدعو فيه إلى ضرورة الالتزام بالرّسم العثمانيّ في كتابة المصاحف، على أنّه لم يأت بحجّة شافية ولا دليلٍ مقنع، وإنّما اكتفى بما ذكره سابقه، وهو بدوره لم يقدّم دليلاً على قوله بتوقيف الرّسم العثمانيّ.

ومن المحدثين الّذين ساروا على هذا المذهب[80] محمّد طاهر الكرديّ، ويعلّل رأيه هذا بقوله: «لو كتبنا القرآن على طريقتنا لأدّى ذلك إلى ذهاب شيء من وجوه القراءات»[81]، ومعنى ذلك أنّ الصّحابة كتّاب الوحي كتبوا القرآن في المصاحف بالرّسم العثماني لتصحّ قراءته بالقراءات جميعاً، وذلك أنّ الكلمة إذا كان فيها قراءتان أو أكثر كُتبت بصورة تحتمل القراءات المرويّة فيها.

ويتحمّس لهذا الدليل محمد عبد العظيم الزّرقاني في كتابه «مناهل العرفان» ويصفه بأنّه طريقة مثلى ضابطة لوجوه القراءات[82].

ومن قبله جعل السّيوطيّ من قواعد الرّسم العثمانيّ «ما فيه قراءتان فكتب على أحدهما»[83]، وعدّد بعض الكلمات الّتي نقصت منها الألف، وهي كلمات معدودة محدودة، ولم نذكرها ضمن القواعد؛ لأنّ ظاهرة نقص الألف قد استوعبتها وزيادة.

وإن كان الرّسم العثمانيّ، بخلوّه من النّقط والشّكل، قد ساعد على أن تُقرأ الكلمة الواحدة بعدّة صور، فإنّ ذلك لم يقع من الصّحابة عن قصد، بل لأن طريقتهم في الكتابة آنذاك قد ساعدت عليه، وقد سبقت منّا مناقشة هذا التّعليل لظواهر رسم المصحف فيما سبق.

هذا وقد أجمع المؤرّخون على أنّ الصّحابة كتّاب الوحي لم يكونوا

---

(79) لمحات في علوم القرآن، محمد الصباغ، ص89 ـ 90.

(80) تاريخ القرآن، للكردي، ص105.

(81) المصدر السابق، ص137.

(82) مناهل العرفان، للزرقاني، ج1، ص374.

(83) الإتقان، للسيوطي، ج4، ص170.

يعرفون عن النّقط والشّكل شيئاً[84]، ولا يمكن أن يقال، على إثر ذلك، إنّهم تركوهما لتصحّ القراءات.

ومن المحدثين الّذين يرون، أيضاً، ضرورة الالتزام بالرّسم العثمانيّ الباحث غانم قدّوري الحمد، في كتابه «رسم المصحف دراسة لغويّة»[85]، ويستدلّ على رأيه تارةً بأنّ الرّسم العثمانيّ «أثر كريم من أيدٍ كريمة»[86]، وتارة أخرى بأنّ موافقة الرّسم هي إحدى الشروط الثلاثة الّتي يجب تحقّقها في كلّ قراءة لتُعدّ صحيحة[87].

والدّليل الأوّل محلّ اتّفاق عند العلماء؛ إذ يقدّرون الرّسم العثمانيّ ويحترمونه، ويدعون إلى كتابة مصاحف به يقرأها المختصّون، ويُعنَى بها المهتمّون، وإلى جانبها تُكتب مصاحف بالرّسم الإملائيّ لمن لا يستطيع القراءة بالرّسم العثمانيّ.

غير أن دليله الثّاني محلّ نظر وتدبّر؛ إذ قد تكون موافقة القراءة للرّسم العثماني احتمالاً؛ كقراءة «مَالِكِ»[88] بالألف، وقد كُتبت «مَلِكِ» بدون ألف، وقد تكون القراءة تحقيقاً لمن قرأها بدون ألف، ولأنّ موافقة الرّسم المطلوبة في صحّة القراءة لا تعني إثبات الألف النّاقصة، أو الياءات، أو إبدال حروف، أو فصل كلمات، أو وصلها، «فإنّ الخلاف في ذلك يُغتفر؛ إذ هو قريب يرجع إلى معنًى واحد، وتمشّيه صحّة القراءة، وشهرتها وتلقّيها بالقبول»[89]، وإنّما المقصود هو موافقة المصاحف في زيادة كلمة أو نقصها، حتّى لو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني، فإنّ ذلك لا تصحّ مخالفة الرّسم فيه، وهذا ـ كما يقول ابن الجزريّ ـ «هو الفاصل في حقيقة اتّباع الرّسم ومخالفته»[90].

---

(84) مناهل العرفان، للزرقاني، ج1، ص407.

(85) رسم المصحف، غانم قدوري. ص742.

(86) المصدر السابق.

(87) المصدر السابق.

(88) سورة الفاتحة، الآية: 3.

(89) النشر في القراءات العشر، لابن الجزري. ج1، ص12.

(90) المصدر السابق، ج1، ص13.

ومن المحدثين الّذين يرون ضرورة كتابة المصحف بالرّسم العثمانيّ أيضاً عبد الحيّ حسين الفرماوي[91]، في كتابه «رسم المصحف بين المؤيّدين والمعارضين»، ولبيب السّعيد في كتابه «المصحف المرتّل»[92].

ثانياً ـ أقوال العلماء الدّاعين إلى كتابة المصاحف حسب قواعد الإملاء:

لقد قال بهذا الرّأي جمع كبير من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، وتتركّز أدلّتهم في الرّدّ على الدّاعين إلى الالتزام بالرّسم العثمانيّ، ودحض أدلّتهم، مع أدلّة عقليّة تبتدئ بمراعاة مصلحة المسلمين، وإرادة التّيسير لهم في كتابة القرآن الكريم، تاركين حفظ القرآن الكريم من أن تصل إليه يد التّحريف والتّبديل للّه تعالى، الّذي وعد بذلك وأكّده في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[93].

ومن القائلين بهذا الرّأي القاضي أبو بكر الباقلّانيّ (ت403هـ)؛ إذ قال: «وجاز أن يُكتب المصحف بالخطّ والهجاء القديمين، وجاز أن يُكتب بالخطوط والهجاء المحدثة»[94]، مستدلاً على ذلك بأنّ القرآن لم يبيّن لكتّاب الوحي أن يكتبوه بطريقة معيّنة، ولم يفرض عليهم في الكتابة شيئاً، بل ترك لهم ذلك[95]، فكتبوه بالطّريقة الّتي يكتبون بها شؤون حياتهم من مواثيق وعهود، دون نقط أو شكل، وبنقص كثير من الألفات؛ إلى غير ذلك من الظّواهر الكتابيّة الكثيرة الّتي نلاحظها في الرّسم العثمانيّ.

واستدلّ بدليلٍ آخر وهو أنّ السّنّة النّبويّة جوزت رسم القرآن بأيّ وجه سهل، لأنّ الرّسول ﷺ كان أمّيًّا؛ يأمر أصحابه برسم القرآن وكتابته دون أن يحدّد لهم الكيفيّة الّتي ترسم بها الكلمات، فكان أن كتبوه على ما عرفوا من قواعد الهجاء، وما علموا من أصول الكتابة الّتي لم توضع لها القواعد بعد.

---

(91) رسم المصحف بين المؤيدين والمعارضين. للفرماوي. ص67.

(92) المصحف المرتل. لبيب السعيد، ص373.

(93) سورة الحجر، الآية: 9.

(94) البرهان للزركشي. ج1، ص397.

(95) المصدر السابق.

ويتحمّس العزّ بن عبد السّلام (ت660هـ) لكتابة المصاحف بالرّسم الإملائيّ، ولا يرضى بأن يكون ذلك جائزاً فحسب، بل يرى أنّ كتابة المصاحف به واجبة؛ بمعنى أنّ كتابتها بالرّسم العثمانيّ غير جائزة، لأنّ كتابتها برسم يخالف طريقة النّاس في الكتابة توقع في اللّبس والتّغيير[96]. وممّن يؤيّد هذا الرّأي من المحدثين محمّد بن محمّد بن عبد اللّطيف، المعروف بابن الخطيب، في كتابه الفرقان؛ إذ يقول: «إنّ رسم المصحف وُضع ليقرأ لا ليكون رمزاً يتناقله النّاس وحدهم، وإنّ هذا الرّسم لم ينزل من الله تعالى، ولم يلزمنا به الرّسول ﷺ، وإنّما هو من وضع المخلوقين لصالح المخلوقين[97].

وينظر إبراهيم الأبياريّ للأمر من جهة أخرى؛ إذ يرى أنّ سبب تشدّد بعض العلماء في ضرورة الالتزام بالرّسم العثمانيّ هو عدم تفريقهم بين وحي الله الّذي نزل على نبيّه، وبين هذه الحروف الّتي كتب بها الصّحابة كُتّاب الوحي القرآنَ الكريم، فيقول: «يحب أن نفصل بين وحي الله وأقلام الكُتّاب»[98].

وسار على رأي العزّ بن عبد السّلام من المحدثين أيضاً أحمد مصطفى المراغي، الّذي قال في مقدّمة تفسيره للقرآن الكريم: «وقد جرينا على هذ الرّأي الّذي أوجبه العزّ بن عبد السّلام في كتابة الآيات أثناء التّفسير للعلّة التي ذكرها، ونحن في عصرنا أشدّ حاجة إليها من تلك العصور»[99]، كما قال به صبحي الصّالح في كتابه «مباحث في علوم القرآن»[100]، ومحمّد الصّبّاغ في كتابه «لمحات في علوم القرآن»[101].

ويتّضح ممّا تقدّم أن القول بوجوب كتابة المصحف بالرّسم الإملائيّ فيه مغالاة وتشدّد، مثلما كان القول بضرورة الالتزام بالرّسم العثمانيّ فيه مغالاة وتشدّد، لأنّ هذا الأخير يمثّل مرحلة مهمّة من مراحل تطوّر الخطّ العربيّ، وهو

---

(96) مناهل العرفان، للزرقاني، ج1، ص373.

(97) الفرقان، لابن الخطيب، ص85.

(98) تاريخ القرآن، للأبياري، ص151.

(99) تفسير المراغي، ج1، ص15.

(100) مباحث في علوم القرآن صبحي الصالح. ص279 ـ 280.

(101) لمحات في علوم القرآن. محمد الصباغ. ص93.

أثر نفيس من سلفٍ كريم ينبغي أن يُحافظ عليه، وهو، قبل هذا وذاك شهادة، من التاريخ على صحّة نقل القرآن الكريم عبر العصور.

وتأسيساً على ذلك فإنّ كثيراً من العلماء رأوا جواز كتابة القرآن بالرّسم الإملائيّ، مع استمرار كتابته بالرّسم العثمانيّ؛ ومن هؤلاء الزّركشيّ الّذي يظهر رأيه في تعليقه على رأيين متناقضين هما: رأي الإمام أحمد بن حنبل السّابق الذي يحرّم مخالفة خطّ مصحف عثمان، إذ يقول الزّركشيّ: «وكان هذا في الصّدر الأوّل، والعلم غضّ، وأمّا الآن فقد يُخشى الالتباس»[102]، ثمّ رأي العزّ بن عبد السّلام السّابق الّذي يوجب رسم القرآن بالإملاء؛ إذ يقول الزّركشيّ: «ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه، لئلا يؤدّي إلى دروس العلم، وشيء أحكمته القدماء لا يترك مراعاة لجهل الجاهلين[103]، ويتّضح من هذين التّعليقين أنّ الزّركشي لا يرى تحريم رسمه بالإملاء، ولا يرى وجوب ذلك، وليس بين الوجوب والتّحريم، إلا الجواز، وأن يُكتب بالرسّمين. والقول بالجواز في كتابة المصحف بالرّسم الإملائيّ هو الّذي يظهر صوابه، لأنّه، كما يقول الزّرقانيّ، «يقوم على رعاية الاحتياط للقرآن من ناحيتين: ناحية كتابته في كلّ عصر بالرّسم المعروف فيه، وناحية إبقاء رسمه الأوّل المأثور، يقرؤه العارفون، ومن لا يُخشى عليهم الالتباس، ولا شكّ في أنّ الاحتياط مطلب دينيّ جليل، خصوصاً في جانب حماية التّنزيل»[104].

وقد كُتبت المصاحف فعلاً بالرّسم الإملائيّ منذ قرونٍ كثيرة، وقد وصلنا منها المصحف المشهور الّذي كتبه عليّ بن هلال المعروف بابن البوّاب (ت413هـ)، وذلك في سنة 391هـ، وتوجد، منه نسخٌ مخطوطة حتّى الآن[105]، وكذلك كتب به الإمام القشيريّ في القرن الخامس الآيات في تفسيره «لطائف الإشارات»، أمّا في القرن الإسلاميّ السّابع، فقد كتب الخطّاط البغداديّ

---

(102) البرهان للزركشي. ج1، ص379.

(103) المصدر السابق.

(104) مناهل العرفان. للزرقاني، ج1، ص385 ـ 386.

(105) محفوظ في خزانة جستربتي. دبلن ـ إيرلندا.

المشهور ياقوت المستعصميّ (ت698هـ) مصحفه المعروف بهذا الرّسم، وتوجد منه نسخ مخطوطة حتّى الآن[106].

ومن المحدثين الّذين يرون جواز رسم المصحف بالإملاء المعاصر، عبد الفتّاح شلبي، وصحبي الصّالح، ومنهم من كتب الآيات القرآنيّة في كتابه بالرّسم الإملائيّ فعلاً؛ مثل محمّد فؤاد عبد الباقي، في كتابه «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، وأحمد مصطفى المراغي في تفسيره. وحجتهم في ذلك أنّ النّاس إذا قرأوا القرآن بالرّسم العثمانيّ فإنّهم يقعون في الخطأ والتّحريف، وأنّ كلّ دعوة لإضافة أيّ جديد ومفيد لهذا الرّسم، إن كانت تواجه بالرّفض في البداية، فإنّها تلقى القبول بعد ذلك؛ لأنّ فيها بياناً وتوضيحاً[107].

هذه هي آراء بعض العلماء؛ الدّاعين إلى الالتزام بالرّسم العثمانيّ في كتابة المصاحف، والدّاعين إلى كتابتها بالرّسم الإملائيّ، وأدلّة كلٍّ منهم، الّتي نخلص منها إلى عدد من الحقائق الّتي تتجلّى في أنّ كلاًّ من الفريقين يبتغي الصّواب ويريد الحقّ، وأنّ اختلافهم، في نظرنا، كاختلاف الصّحابيّين الجليلين، أبي بكر وعمر، عندما أشار عمر على أبي بكر أن يجمع القرآن من الرّقاع والأكتاف وصدور الرّجال في مصحف؛ لأنّ في ذلك مصلحةً وخيراً للأمّة، فاعترض أبو بكر بقوله: كيف نفعل شيئاً لم يفعله الرّسول؟، فردّ عليه عمر بأنّ في ذلك خير الأمّة، فعرف أبو بكرٍ الخير وعمل به[108].

ثمّ إنّ رسم المصحف كان منذ القرن الإسلاميّ الأوّل محلّ دراسة وتكميل وتحسين، لغرض التّيسير على القارئين، والرّسم الإملائيّ هو مرحلة من هذه المراحل، التي تهدف إلى تكميل مرحلة الكتابة بالرّسم العثمانيّ، الّتي قوبلت بالرّفض والكراهة في بداية ظهورها، ولكن سرعان ما لاقت القبول والاستحسان.

أمّا اشتراط موافقة رسم المصاحف، ولو احتمالاً، لقبول القراءة، وعدّها

---

(106) محفوظ في خزانة الروضة الحسينية، دار الآثار العراقية (م ت .3أ / 60 ـ 155).

(107) رسم المصحف والإحتجاج به في القراءات، عبد الفتاح شلبي، ص 120 ـ 121.

(108) رسم المصحف، إحصاء ودراسة، للباحث، ص 28 ـ 29.

من القراءات المتواترة، فإنّه لا يعني هذه الاختلافات الّتي لا تغيّر اللّفظ المنطوق، بل من شأنها تيسير ذلك ليكون موافقاً للقراءة الصّحيحة، أي إنّ هذا الشّرط يعني عدم دخول القراءات الشّاذّة، وكتابة القرآن بالرّسم الإملائيّ توافق القراءة دائماً تحقيقاً لا احتمالاً، كما هي الحال في الرّسم العثمانيّ الّذي قد يوافقها تحقيقاً وقد يوافقها احتمالاً.

وإن الرّوايات الّتي يقرأ بها المسلمون اليوم قد اختلفت[109] في إثبات الألف أو حذفها، أو إثبات الياء أو حذفها، بما لا يتغيّر معه النّطق، ذلك مع علم أصحاب هذه الرّوايات بأنّ الرّسم اصطلاح، مهمّته أن يؤدّي إلى النّطق بكلام الله تعالى كما نزل على نبيّه ﷺ.

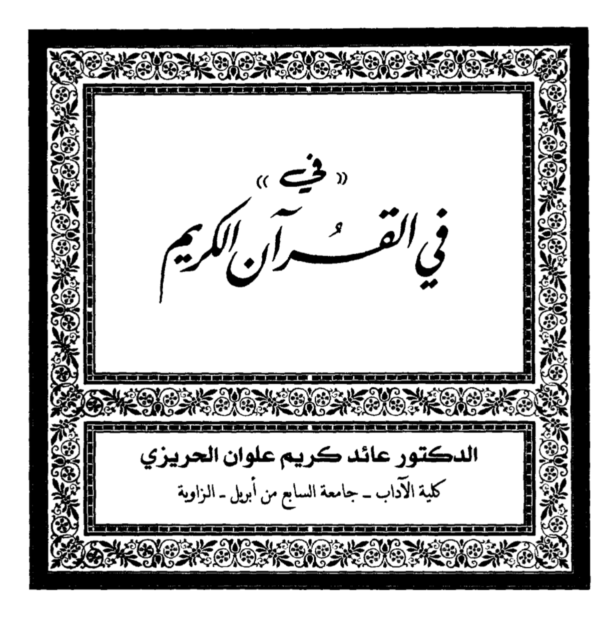
والعلماء الدّاعون إلى كتابة القرآن بالرّسم الإملائيّ لا يدعون إلى ترك الرّسم العثمانيّ، ذلك لأنّه أثر كريم من سلفٍ كريم، يقرأ به العارفون لقواعده، المتقنون لظواهره، بل يدعون، إلى جانبه، إلى إيجاد رخصة لرسم القرآن بالإملاء المعاصر، تيسيراً على العامّة من غير المختصّين، لشعورهم بأنّ ما يواجه كثيراً من المسلمين من صعوبات في قراءته يمكن أن تفصل بينهم وبين القرآن، وتجعله مجرّد رمزٍ للعبادة، لا دستوراً للإنسان في الحياة وبعد الممات، وذلك يدعو بإلحاح إلى التفكير جدّيًا في إيجاد رخصة لكتابة القرآن بالرّسم المتعارف عليه عند الجميع. وهو ما فعلته أقطار إسلاميّة كثيرة؛ مثل لبنان والعراق وتركيا، طبعت القرآن بالرّسم الإملائيّ.

وجمعيّة الدّعوة الإسلاميّة العالميّة من الجهات المؤهلة لإصدار مصحف بالرّسم الإملائيّ، لتضيف إلى خدماتها الّتي قدّمتها للقرآن ونشر الإسلام عملاً آخر جليلاً، بعد إصدارها لمصحف الجماهيريّة، الّذي وثّق رواية قالون عن نافع، إحدى الرّوايات الأربع المعروفة في العالم الإسلاميّ اليوم[110].

---

(109) المصدر السابق، ص 50 ـ 178.

(110) رسم المصحف بين المؤيدين والمعارضين، للفرماوي، ص 76.



«في» حرف جر يفيد الظرفية، والظرف هو ما تضمن معنىٰ «في» باطراد، ويدخل هذا الحرف على ظروف الزمان المبهمة والمختصة، مثل «عشت في زمن» وسافرت في يوم الجمعة، ويدخل على ظروف المكان المختصة نحو «دخلت في الغرفة»، ولا يدخل على المكانية المبهمة نحو «تحت وفوق».

واستعمالاته في القرآن الكريم في تقديمه وتأخيره، وتعاقبه مع غيره لها دلالات معنوية وعلمية، وبلاغية وشرعية، فمن تعاقبه مع غيره لدلالة معنوية قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1]، «فخولف بين

(1) سورة سبأ، الآية: 24.

حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؛ لأن صاحب الحق كأنه مُسْتَعْلٍ على فرس جواد يركضه حيث شاء، والضال منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه»[2].

ومن إشاراته العلمية أن القرآن الكريم لم يستعمل إلا الحرف «في» عندما تحدث عن السير في الأرض، فجاءت ست آيات بصيغة الأمر ومعها الحرف «في» نحو ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾[3] وجاءت سبع آيات بصيغة المضارع المجزوم ومعها الحرف «في» نحو ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[4]، وذلك إشارة علمية إلى كون الأرض كروية، ويحيطها غلاف غازي والسائر عليها هو داخل الغلاف الغازي، فتكون الأرض وغلافها ظرفاً له، والأنسب لذلك استعمال حرف الجر الدال على الظرفية[5] وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6] قدم «فيه» على «مواخر» اهتماماً بالبحر وترغيباً في معرفة علم البحار، وأخَّره في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[7] إيماء إلى صناعة السفن وشقها الماء عند جريها.

ومن تعاقبه مع غيره وترتيب حكم شرعي عليه تعاقبه والحرف «من» قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا. . .﴾[8] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾[9] فاستعمل «فيها» دلالة على أن الرزق من أرباح أموالهم التي تُشغل في تجارة أو زراعة أو

(2) الكشاف 3/ 289.
(3) سورة آل عمران، الآية: 137.
(4) سورة يوسف، الآية: 109.
(5) محمد متولي شعراوي، معجزة القرآن ص46، ومحمد السيد أرناؤوط، الإعجاز العلمي في القرآن ص 196.
(6) سورة فاطر، الآية: 12.
(7) سورة النحل، الآية: 14.
(8) سورة النساء، الآية: 5.
(9) سورة النساء، الآية: 8.

صناعة واستعمل «منها» دلالة على أن الرزق من رأس المال فقط. ومن ذلك تعاقبه و«اللام» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[10] فاقتران لام الملك بالأربعة الأول دليل على تمليكهم نصيبهم من الصدقات، ومجيء «في» الظرفية مع الأربعة الباقية تعبير على أنهم لا يُملّكون، وإنما تصرف في شؤونهم، يدفع مال لمالك الرقبة لعتقها، وللدائن لخلاص الغارم، وتصرف في سبيل الله، وابن السبيل، وكررت مع «سبيل الله» توكيداً لأهمية الصرف في هذا الباب، قال الزمخشري: «وعدل عن اللام إلى - في - في الأربعة الأخيرة للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدُّق عليهم مما سبق ذكره، لأن «في» للوعاء فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات، ويجعلوا مظنة لها ومصبا»[11] وقال علي بن محمد: «وثَمَّ سر آخر هو أظهر وأقرب، وذلك أن الأصناف الأربعة الأوائل ملاّك لما عساه يدفع إليهم وأن ما يأخذونه ملكاً، فكان دخول اللام لائقاً بهم، وأما الأربعة الأواخر فلا يُملّكون ما يصرف نحوهم، بل لا يصرف إليهم، ولكن في مصالح تتعلق بهم، فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون والبائعون، فليس نصيبهم مصروفاً إلى أيديهم حتى يعبر عن ذلك باللام المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم مَحالّ لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة به وكذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصاً لذممهم لا لهم وأما سبيل الله فواضح فيه ذلك، وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجاً في سبيل الله؛ وإنما أفرد بالذكر تنبيهاً على خصوصيته، مع أنه مجرد من الحرفين جميعاً، وعطفه على المجرور باللام ممكن، ولكنه على القريب منه أقرب»[12] ومن دلالته البلاغية في التقديم والتأخير قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[13] فأخر شبه الجملة «فيه» ولم يقل «لا فيه ريب»

---

(10) سورة التوبة، الآية: 59.

(11) الكشاف 2/ 197.

(12) حاشية الكشاف 2/ 198.

(13) سورة البقرة، الآية: 2.

ولكنه، سبحانه، قال: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[14] فقدم شبه الجملة «فيها» ولم يقل «لا غول فيها»؛ لأن قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ معناه أن الكتاب لا ريب فيه ولا في غيره من الكتب السماوية الأخرىٰ كالتوراة والإنجيل، ولو قال: «لا فيه ريب» لصار المعنىٰ أن القرآن الكريم لا ريب فيه، وأن الكتب الأخرىٰ مسكوت عنها أفيها ريب أم لا؟ وهذا المعنىٰ غير مراد بل يؤدي إلى الضلال، وقوله: «لا فيها غول» قَصْرٌ، ومعناه أن خمرة الجنة لا غول فيها أي لا أذىٰ فيها بعكس خمور الدنيا، ولو قال «لا غول فيها» لصار المعنىٰ لا غول فيها ولا في غيرها، وهو خلاف المألوف في خمور الدنيا.

وقسم من الأفعال يختص بحرف جر واحد نحو «توكل» مثل: على الله توكلت، وقسم يأتي بعده حرفان أو أكثر ويتغير معناه قليلاً أو كثيراً، وقد يصل التغيير إلى الضد، نحو «رغبت في الخير، ورغبت عن الشر، ورغبت إلى الله، الأول أحببته، والثاني كرهت الشر، والثالث: تضرعت إلى الله وتذللت، ولكن هذا الفعل ورد في سورة النساء بغير حرف: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ. . .﴾[15] ليكون الحكم عاماً شاملاً للحب والكره، لأن الرجل كان منهم «يضم اليتيمة ومالها إلى نفسه، فإن كانت جميلة تزوجها وأكل مالها، وإن كانت دميمة عضلها عن التزوج حتىٰ تموت فيرثها «وترغبون أن تنكحوهن. يحتمل أن تنكحوهن لجمالهن، وعن أن تنكحوهن لدمامتهن، وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا جاءه ولي اليتيمة نظر، فإن كانت جميلة غنية قال: زوجها غيرك والتمس لها من هو خير منك، وإن كانت دميمة ولا مال لها قال: تزوجها، فأنت أحق بها»[16].

وقسم من الأفعال تقع بعده حروف جر متعددة فيبقىٰ معناه العام كما هو، ولكن تحدث فروقات لغوية دقيقة بسبب اختلاف حروف الجر.

---

(14) سورة الصافات، الآية: 47.

(15) سورة النساء، الآية: 127.

(16) الكشاف 1/ 567.

فالفعل «أرسل» جاء في القرآن مجرداً من حرف الجر نحو: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ...﴾[17] ومع «على» نحو: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾[18] ومع «في» نحو: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ...﴾[19] ومع «إلى» نحو: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا...﴾[20] ومع «اللام» نحو: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا...﴾[21] ومع «من» نحو: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ...﴾[22] ومع «في» نحو: ﴿فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ...﴾[23].

فأرسل من غير حرف معناه عام وهو الإرسال، وأرسل مع الباء يدل على شدة تعلق المرسل بما أرسل به، إنه إرسال ملاصق ومستعان بما دخلت عليه الباء، إن النبي لديه إيمان عظيم برسالته، وتبليغها إلى من أرسل إليهم، وأرسل مع «علىٰ» لم يأت في القرآن إلا في موضع العقوبة والأذىٰ، وأرسل مع «في» تدل على أن الأمة أو القرية جعلت موضعاً للإرسال، وتشير إلى تنقل وتخلل الرسول بين الناس يُكلم هذا ويحاجج ذاك، ويوضح لآخر، لنشر رسالته، وأرسل مع «إلى» يفيد انتهاء الإرسال عند من أرسل إليهم، وأرسل مع «اللام» تفيد كأن الرسول أصبح ملكاً لمن أرسل إليهم لشدة حبه لهم، وتفانيه في سبيل مصلحتهم، وأرسل مع «من» تفيد من بداية ما يقال له رسول أي من بداية تحمله شرف الرسالة السماوية..

والنحاة مختلفون في إنابة حروف الجر بعضها عن بضع، فأجازه جمهور الكوفيين، ومنعه جمهور البصريين، ورأوا أنه لا ينوب حرف عن آخر إلا شذوذاً، وأما قياساً فلا، وما أَوْهَم خلاف ذلك فهو محمول على التضمين أو

---

(17) سورة التوبة، الآية: 33.
(18) سورة الفيل، الآية: 3.
(19) سورة الشعراء، الآية: 53.
(20) سورة طه، الآية: 134.
(21) سورة النساء، الآية: 79.
(22) سورة النساء، الآية: 64.
(23) سورة المؤمنون، الآية: 32.

علىٰ المجاز[24] وذهب الدكتور فاضل السامرائي إلى أن الأصل في حروف الجر أن لا ينوب بعضها عن بعض. . . وأن لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور، والحروف على هذا المعنى[25]. . فمثلاً قد يتوسع في معنىٰ الإلصاق بالباء فيستعمل للظرفية فتقول أقمت بالبلد وفي البلد، ولكن يبقىٰ لكل حرف معناه، واستعماله المتفرد به ولا يتماثلان تماماً»[26].

واستناداً إلى رأي جمهور الكوفيين فقد ذكر المتأخرون من النحاة كابن هشام أن لـ«في» عدة معان[27] هي:

أحدها: الظرفية، وهي إما مكانية وإمّا زمانية، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾[28].

الثاني: المصاحبة نحو ﴿لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا﴾[29] ونحو: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ﴾[30].

الثالث: التعليل نحو: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِي لُمۡتُنَّنِي فِيهِۖ﴾[31] و﴿لَمَسَّكُمۡ فِي مَآ أَفَضۡتُمۡ﴾[32] وفي الحديث: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها؛ فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض»[33].

---

(24) د. فاضل السامرائي، معاني النحو 3/ 7.

(25) السابق 3/ 7.

(26) السابق 3/ 8.

(27) ابن هشام، مغني اللبيب 1/ 191 ـ 192.

(28) سورة الروم، الآية: 2.

(29) سورة التوبة، الآية: 47.

(30) سورة القصص، الآية: 79.

(31) سورة يوسف، الآية: 32.

(32) سورة النور، الآية: 14.

(33) شرح ابن عقيل 3/ 21.

الرابع: الاستعلاء نحو: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾(34).

الخامس: مرادفة (إلى) نحو: ﴿فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِيٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾(35).

السادس: المقايسة ـ وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق نحو: ﴿فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾(36).

السابع: التوكيد، وهي الزائدة لغير التعويض(37) نحو: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا﴾(38).

والصحيح أن «في» في الآيات السابقة باقية على ظرفيتها، وأنّها تعطي من المعاني في تلك المواضع ما لا يعطيه غيرها من الحروف أو الأسماء، ولو خرجت «في» عن ظرفيتها لما أدت المعاني الإعجازية التي أرادها القرآن الكريم، وهذه هي السمة المميزة في التعبير القرآني، استعمال اللفظ المناسب لأداء المعاني الدقيقة المقصودة، وفي اختيار التراكيب المعبرة عن المعاني المرادة، ولو استعمل حرف آخر في تلك الآيات، ولتلك المعاني لما كان فيها إعجاز، فالمصاحبة التي تدل عليها «في» غير المصاحبة التي تدل عليها «مع»، وكذلك الأمر للاستعلائية والمعاني الأخر كما سنرىٰ.

فمعنىٰ «خرجوا فيكم» يساوي «خرجوا معكم» في المعنىٰ العام، ولكن لا يساويه في المعنىٰ الدقيق، و«في زينته» لا يساوي «مع زينته» في معناه الخاص.

المقصود بـ«لو خرجوا فيكم» لو خرجوا وانتشروا بينكم وفي ثنايا جموعكم يكلمون هذا بالخذلان، ويُثبطون عزم ذاك عن الجهاد، ينتقلون من جهة إلى أخرى من الميسرة إلى الميمنة، ثم القلب أو المقدمة يخمدون العزائم، ويفشلون الهمم، ويبثون الرعب والفزع والخوف بينكم، وهذا هو المعنىٰ الذي يعطيه الحرف «في» الدال على الظرفية، ولا يعطيه اللفظ «مع» الدال على الرفقة

---

(34) سورة طه، الآية: 72.

(35) سورة إبراهيم، الآية: 14.

(36) سورة التوبة، الآية: 38.

(37) مغني اللبيب 1/ 192.

(38) سورة هود، الآية: 41.

فقط، ولا يدل على تغلغل بين المقاتلين، وعليه فإن «معية في» تختلف عن معية «مع» كما قلنا؛ لأن مصاحبة «في» تخلل وانتشار بين الجموع، ومعية «مع» لا تدل إلا على المصاحبة التي قد تكون معزولة أو غير معزولة؛ ولهذا فإن «مع» في هذا المعنىٰ، وفي هذه الصورة الموحية لا تعطي ما تعطيه «في» من المعنىٰ المقصود.

ومعنىٰ الزينة في قوله «في زينته» الحمرة والصفرة، وقيل خرج على بغلة شهباء عليها الأرجوان، وعليها سرج من ذهب، ومعه آلاف على زيه، وقيل عليهم وعلى خيولهم الديباج الأحمر، وعن يمينه ثلاثمائة غلام، وعن يساره ثلاثمائة جارية بيض، عليه الحلي والديباج، وقيل في تسعين ألفاً، فيكون المقصود بـ«في» أنه خرج في ثيابه الفاخرة محاطاً بحاشيته الذين عن يمينه وعن شماله، وكأنهم صاروا له ظرفاً يحيطونه من كل جانب كما نرىٰ اليوم عند خروج ولاة الأمور، فإنهم يحاطون من جميع جهاتهم بحرسهم الخاص، ويصيرون سياجاً لهم؛ أي يصيرون ظرفاً لهم، وهم مظروفون فيهم، ولهذا فاستعمال «في» هنا هو أوفق للمعنىٰ من استعمال «مع».

والتعليل هو إبداء السبب، وذكر ابن هشام آيتين وحديثاً، قوله: «فذلكن الذي لمتنني فيه» وقوله: «لمسكم فيما أفضتم فيه» والحديث الشريف: «دخلت امرأة النار في هرة»، والمقصود عنده «لمتنني بسببه، ولمسكم بسبب ما أفضتم فيه» و«بسبب هرة».

ويبدو أن «لمتنني فيه» لا يساوي «لمتنني بسببه» وكذلك الشواهد الأخرىٰ، وإن استعمال «في» يختلف اختلافاً دقيقاً عن استعمال «بسبب» فالفعل - لام - مثلاً يتعدىٰ بـ«علىٰ» وبـ«في» لام على، ولام في، ونوع الحرف بعده يعطيه خصوصية معينة فـ«لام علىٰ» السبب خارجي، تقول: لمت زيداً على ضربه عمراً، اللوم بسبب الضرب وما أحدثه من أثر خارجي بالمضروب، ونقول: لمت زيداً في ضربه عمراً، إذا قصدنا لومه على ما أحدثه الضرب من أثر نفسي بالمضروب عمرو، من خجل، وتأوهٍ، وتألم، وانكسارٍ نفسي داخلي، وكذلك «لمتنني فيه» جعل يوسف عليه السلام مجازاً كأنه محل للوم، وظرف

له، وأن زليخا داخلة في هذا الظرف منغمسة فيه حتىٰ رأسها بمراودتها فتاها الذي عاش في كنفها، ومثل ذلك في المجاز قوله تعالىٰ: ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾[39] أي اجعل ذريتي موقعاً للصلاح ومظنة له، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[40] جعل القصاص ظرفاً للحياة ومكاناً لها.

وقوله: «لمسكم فيما أفضتم فيه» أي أكثرتم ودخلتم فيه من أمور خفية، وحديث هامس بقذفكم محصنة في حديث الإفك. . . والشاهد «في هرة» المقصود به ما أحدثه الحبس في الهرة من ألم داخلي، ألم الجوع، وشدة العطش، وحرمان الحريّة، ولو قال: «بسبب هرة» لما أشير إلى هذا الإحساس الداخلي بالجوع والعطش وما أحدثاه من انفعالات داخلية نفسية. . وجاءت «في» في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[41] لتشبيه «تمكن المصلوب في الجذع بتمكن الشيء الموعىٰ في وعائه، فلذلك قيل في جذوع النحل»[42] أي يشدهم شداً قوياً محكماً تكون أجسادهم كأنها داخلة في جذوع النخل، ولو أخذت عوداً وربطته بإحكام حول إصبعك لرأيت أثره في الجلد وكأنه قد دخل فيه، ولو قال سبحانه: «على جذوع النخل» ﴾ لكان ربطاً مجرداً يخلو من معنىٰ عنف الربط وتمكنه، وقال الشاعر العربي مشيراً إلى مثل هذا في وصفه لشدة الالتحام، وحماسة اللقاء.

ولما التقينا قرب الشوق بيننا — خليلين ذابا رِقةً وعذابا

كأن خليلاً في ثنايا خليله — تسرب أثناء العناق وذابا

وذهب المبرد في كامله إلى تفسير آخر هو أن النخيل صارت واحدته ظرفاً للأخرى[43] وفيه إشارة ضمنية إلى كثرة النخيل الذي أحاط المصلوبين وصار ظرفاً لهم، ولذلك عبر بـ«في» دون غيرها، و«في» على كلا التفسيرين باقية على

(39) سورة الأحقاف، الآية: 15.

(40) سورة البقرة، الآية: 179.

(41) سورة طه، الآية: 71.

(42) الكشاف 2/ 546.

(43) المبرد محمد بن يزيد، الكامل 3/ 97.

ظرفيتها؛ لأنها تؤدي في هذا الموضع ما لا تؤديه «على»، وصدق بعضهم في قوله: «في الخمر معنى ليس في العنب».

وتعطي «في» بقوله تعالى: ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ معنىً لا تعطيه «إلى» وتوضيح الأمر هو أن الفعل ردّ يأتي من غير حرف نحو «ردّ فلاناً» أي خطّأه، ويأتي مع «عن» نحو «رد عن كذا» أي صرفه وأرجعه، ورد عليه: أي لم يقبله و«رد إليه» أي أرسله وأرجعه، وقد جاء في القرآن الكريم مع اللام كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ رَدَدۡنَا لَكُمُ ٱلۡكَرَّةَ عَلَيۡهِمۡ﴾[44] أي جعلناكم كأنكم تملكون الكرة عليهم توكيداً لحصول ذلك، وجاء مع «إلى» نحو «فرددناه إلى أمه»[45] أي جعل الأم انتهاء غاية الرد، ومع «في» ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ ومعناها ردوا أيديهم إلى أفواههم بشدة قوية، أو ردّوها إلى أفواه الأنبياء بقوة ليسكتوهم عن الكلام، وكأنهم أدخلوها فيها كقوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾[46] تعبيراً عن شدة الإدخال وقوته، وكأنهم أدخلوا جميع أصابعهم فيها لا جزءاً منها، ومعنىٰ «في» والفعل «رد» لا يعطيه معنىٰ «إلى» معه الذي يشير إلى الانتهاء فقط، ولا يشير إلى شدة الرد كما هو مع «في».

و«في» بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ باقية على ظرفيتها، والمقايسة متأتية من التركيب العام للآية وليس من «في»، ولكنها أدت غرضها الظرفي بإشارتها إلى الموجود في داخل الآخرة.

وأدت «في» في قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا﴾ غرضاً معنوياً وليست زائدة، وحرامٌ أن يقال في القرآن شيء زائد، ولو كان زائداً لما ذُكر فيه أصلاً، والفعل ـ ركب ـ يأتي مع «على» نحو: ركب على الشيء، ومع «في» ركب في الشيء وبغير حرف نحو: «ركب الشيء» والمعنى العام واحد، وهو الركوب، ولكن يوجد فرق بين ركوب وآخر، فركب على الشيء: استعلاه، والشيء له ظهر يمتطى كالحصان مثلاً، وركب في الشيء: الشيء مجوف كالسفينة في الآية،

---

(44) سورة الإسراء، الآية: 6.

(45) سورة القصص، الآية: 13.

(46) سورة البقرة، الآية: 19.

وركب الشيء، الشيء هنا مبهم، لا يعرف أنه ظهر أم مجوف؟ لا يوجد في الكلام ما يدل عليه.

والخلاصة إن «في» في جميع المواضع السابقة باقية على ظرفيتها خلافاً لجمهور النحاة والمفسرين، وقد أدت غرضاً بلاغياً لا يؤديه أي حرف آخر ـ في تلك المواضع ـ وتجريدُها من ظرفيتها بالقول إنها بمعنىٰ حرف آخر يُجردها من معناها البلاغي الإعجازي، وهو مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال، ولمقتضىٰ المعنى الدقيق الذي أراده القرآن الكريم.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[1].

مدخل:

الإخلاص: ورد في صحاح الجوهري قوله: «خلص الشيء بالفتح يخلص خلوصاً، أي: صار خالصاً، وخلص إليه الشيء: وصل، وخلّصته من

(1) سورة الإخلاص، وهي مكية، وعدد آياتها أربع آيات.

كذا تخليصاً، أي: نجّيته فتخلّص، وخُلاصة السمن بالضم: ما خلص منه، لأنّهم إذا طبخوا الزُبد ليتخذوه سمناً طرحوا فيه شيئاً من سويق أو تمر أو أبعار غزلان، فإذا جاد وخلص من الثقل فذلك السمن هو الخلاصة، والخِلاص أيضاً بكسر الخاء حكاه أبو عبيد وهو الإثر، والثقل الذي يبقى أسفل هو الخلوص، والقلدة والقشدة والكدادة، والمصدر منه الإخلاص، وقد أخلصت السمن.

والإخلاص أيضاً في الطاعة: ترك الرياء، وقد أخلصت لله الدين»[2].

وأحد: الواحد الوتر الذي لا شبيه له ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك، وأحدٌ: في أسماء الله تعالى: الأحد، وهو الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر، وهو اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد، والهمزة بدل من الواو، وأصله وحد، لأنه من الوحدة[3].

والصمد: أي الذي يُصمد إليه في الحوائج أي يُقصد، والصمد من صفاته تعالى وتقدّس، لأنه أُصمدت إليه الأمور، فلم يَقْضِ فيها غيرُه، وقيل: الصمد الذي يطعم، وقيل: الصمد السيد الذي ينتهي إليه السُّودد، وقيل: الصمد السيد الذي قد انتهى سودده، قال الأزهري: أما الله تعالى فلا نهاية لسودده لأن سودده غير محدود، وقيل: الصمد الدائم الباقي بعد فناء خلقه، وقيل: هو الذي يصمد إليه الأمر فلا يقضى دونه، وقيل: الصمد الذي صمد إليه كلّ شيء، أي: الذي خلق الأشياء كلها لا يستغني عنه شيء، وكلها دالٌّ على وحدانيته[4].

والصمد أيضاً: الدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال ولا يلد ولا يولد، وقيل الصمد الذي ليس بأجوف، والذي ليس بأجوف شيئان: أحدهما: لكونه أدون من الإنسان كالجمادات، والثاني: أعلى منه، وهو الباري والملائكة،

---

(2) الصحاح للجوهري: مادة خلص، (تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت لبنان الطبعة الرابعة سنة 1987ف).

(3) انظر: لسان العرب لابن منظور: مادة: أحد. (مطبعة دار المعارف القاهرة، جمهورية مصر العربية).

(4) انظر: المرجع السابق مادة: صمد.

والقصد بقوله: (الله الصمد) تنبيهاً أنه بخلاف من أثبتوا له الإلٰهيه[5].

ومن جملة المعاني اللغوية السابقة سميت سورة الإخلاص بهذا الاسم لما فيها من إخلاص الطاعة لله وحده دون غيره، وإثبات لجلاله العظيم ما يستحق من صفات الكمال.

القضايا اللغوية في سورة الإخلاص:

في هذه السورة الكريمة مجموعة من القضايا اللغوية التي تناولها النحاة بالدراسة والتحليل في مواضع متفرقة من مؤلفاتهم، ومن أهم هذه القضايا:

- الابتداء بضمير الغائب، والإخبار عنه.
- إبدال النكرة من المعرفة، والظاهر من المضمر.
- اجتماع المعرفتين في الجملة الاسمية، وتحديد المبتدأ من الخبر.
- تقديم نعت النكرة عليها وإعرابها.
- تقديم خبر كان على اسمها.
- الإخبار بشبه الجملة.

أولاً ـ الابتداء بضمير الغائب:

تظهر هذه القضية من خلال قوله تعالى: (قل هو الله أحد)، حيث تصدر ضمير الغائب (هو) جملة مقول القول المعربة مفعولاً به، وفي هذا الضمير وجهان:

أحدهما: أن يكون (هو) ضمير الشأن، أي: الأمر والشأن الله أحد، وهو مبني في محل رفع مبتدأ تقدم وجوباً لتعظيمه سبحانه وتعالى، وقوله: (الله أحد) مبتدأ وخبر في موضع خبر (هو)، ويرى النحاة في هذا الضمير ما يلي:

أ ـ يؤتى بضمير الغائب في أول الكلام، فإن كان مذكراً يسمى ضمير الشأن، وإن كان مؤنثاً يسمى ضمير القصة، وذلك لإرادة التعظيم والتفخيم، ثم

---

(5) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني: مادة: صمد.
(تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لنبان).

يخبر عنه بجملة تفسّره، وتكون هذه الجملة هي المعنى والمضمون لهذا الضمير.

قال ابن يعيش: «إذا أرادوا ذكر جملة من الجمل الاسمية أو الفعلية فقد يقدّمون قبلها ضميراً يكون كناية عن تلك الجملة، وتكون الجملة خبراً عن ذلك الضمير، وتفسيراً له، ويوحدون الضمير لأنهم يريدون الأمر والحديث»[6].

ب ـ يعرب ضمير الشأن مبتدأ، وخبره الجملة المفسّرة له ـ كما وضّحنا ـ ويجب تقديم هذا الضمير، وتأخير الجملة الواقعة خبراً، «ولا يصح تقديم هذا النوع من الأخبار لأنه مفسّر لضمير الشأن الواقع مبتدأ، والمفسّر لا يتقدم على ما فسّره»[7].

جـ ـ لضمير الشأن أحكام يعرف بها، ولا يتجاوزها، وعليها هذه الآية، ومن بين هذه الأحكام ما يلي[8]:

1 ـ لا يستعمل ضمير الشأن إلا في التعظيم والتفخيم.

2 ـ يجب إفراد هذا الضمير، ولا يجوز تثنيته ولا جمعه، لأنه بمعنى الأمر أو الشأن أو الحديث.

3 ـ لا يعطف عليه، ولا يؤكد، ولا يبدل منه، لأن المقصود منه الإبهام.

4 ـ لا يجوز إظهار الأمر أو الشأن، وقد بيّنا ذلك.

5 ـ لا يحتاج إلى ظاهر يعود عليه بخلاف ضمير الغائب.

---

(6) شرح المفصل لابن يعيش: 3:114. (عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، الناشر مكتبة المتنبي، القاهرة، جمهورية مصر العربية).

(7) شرح المقرب لابن عصفور: 1: 709. (تأليف الدكتور علي محمد فاخر، الطبعة الأولى سنة 1990ف).

(8) انظر: المرجعين السابقين: الموضعين نفسهما.

6 ـ لا يفسّر إلا بجملة، وهي إما اسمية وإما فعلية، ولها محل من الإعراب لأنها واقعة خبراً.

7 ـ لا يجوز تقديم خبره عليه، ولا يجوز حذفه أيضاً، كما لا يخبر عنه بالذي وما في معناها.

8 ـ قد يأتي هذا الضمير مع العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر، مثل: إنّ ، وكان، وأخواتهما.

ونلاحظ في قوله: (قل هو الله أحد) اجتماع كل الأحكام السابقة التي وضعها النحاة لهذا الضمير إذا اعتبرناه ضمير الشأن.

وثانيهما: أن يكون (هو) مبتدأ بمعنى المسؤول عنه لأنهم قالوا: أربُّك من نحاس أم من ذهب؟ فعلى هذا يجوز أن يكون لفظ الجلالة (الله) خبر المبتدأ، أي: ربي الله، و(أحد) بدل، أو خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: هو أحد، أو خبراً ثانياً للضمير الظاهر، ويجوز أن يكون لفظ الجلالة بدلاً من الضمير مفسراً له، وأحد الخبر[9].

ومن خلال التحليل السابق تبرز لنا القضية الثانية المختصة بالبدل.

ثانياً ــ إبدال النكرة من المعرفة:

والظاهر من المضمر:

قبل تحديد موضع هذه القضية في السورة الكريمة علينا أن نذكر بعض تعريفات النحاة للبدل، وبيان الغرض منه وبعض أحكامه:

التسمية بالبدل للبصريين، واختلف في تسميته عند الكوفيين، فقال الأخفش يسمونه الترجمة والتبيين، وقال ابن كيسان يسمونه التكرير[10].

---

(9) انظر: التبيان في إعراب القرآن للعكبري: ح: 1309.
(تحقيق على محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت ـ لبنان).

(10) انظر: همع الهوامع للسيوطي: 2: 125. (تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام محمد هارون، والدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية سنة 1987ف).
ـ وشرح التصريح للأزهري: 2: 155، (دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، جمهورية مصر العربية).

والبدل: هو العوض، وهو تابع بلا واسطة، مقصود وحده بالحكم، ممهّد له بذكر متبوع قبله غير مقصود بالحكم المنسوب إليه نفياً أو إثباتاً[11].

وهو التابع المستقل بمقتضى العامل تقديراً دون متبع[12].

وقال ابن يعيش في البدل: «ثان يقدّر في موضع الأول»[13].

وقال أيضاً: «الذي عليه الاعتماد من الاسمية أعني البدل والمبدل منه هو الاسم الثاني، وذكر الأول توطئة لبيان الثاني»[14].

والغرض من الإبدال أن الاسم مقصود بالنسبة كالفاعلية والمفعولية والإضافة بعد التوطئة لذكره بالتصريح بتلك النسبة إلى ما قبله، وهو المتبوع، وذلك لإفادة توكيد الحكم وتقريره، لأن البدل في حكم تكرير العامل[15].

ويرى النحاة إبدال الجملة من الجملة، والجملة من المفرد، والفعل من الفعل إذا أفاد الثاني زيادة بيان للأول، كما يبدل المظهر من المظهر، والمظهر من المضمر، والمضمر من المظهر، والمضمر من المضمر[16].

وذكر سيبويه، وتبعه النحاة[17] ما يفيد عدم توافق المبدل، والمبدل منه

---

(11) انظر: المرجعين السابقين: الموضعين نفسهما.
ـ وشرح شذور الذهب لابن هشام: 437، (ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد).

(12) انظر: التسهيل لابن مالك: 179، (تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي سنة 1967ف).
ـ وشفاء العليل: 2: 797. (لأبي عبد الله محمد بن عيسى السلسيلي، دراسة وتحقيق الشريف عبد الله علي الحسيني البركاتي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة).

(13) شرح المفصل لابن يعيش: 3: 63.

(14) المرجع السابق: 3: 66.

(15) انظر: شرح ابن الناظم: 553. (تحقيق الدكتور عبد الحميد السيد، دار الجيل، بيروت ـ لبنان).

(16) انظر: شرح المفصل لابن يعيش: 3: 69.
وشرح ابن الناظم: 562 ـ 563.

(17) انظر: الكتاب لسيبويه: 2: 14 ـ 17. (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة سنة 1988ف).
ـ وشرح شذو الذهب لابن هشام: 444.
ـ وهمع الهوامع للسيوطي: 2: 127.

في التعريف والتنكير، واختلف النحاة حول إبدال الظاهر من المضمر، فذهب ابن مالك إلى أنه لا يبدل مضمر من مضمر، ولا من ظاهر، وما أبهم جعل توكيداً إن لم يفد إضراباً[18].

أما ابن هشام فذكر إبدال المضمر من المضمر، والمضمر من الظاهر[19]، وفي إبدال الظاهر من المضمر خلاف بين النحاة يظهر في الآتي: إن كان المبدل منه ضمير الحاضر مخاطباً أو متكلماً، وأفاد إحاطة فيجوز إبدالة، وقيل يجوز إبدال الظاهر من المضمر مطلقاً، وعليه الأخفش، والكوفيون[20].

وعند دراسة قضايا البدل في السورة الكريمة نلاحظ ما يلي:

- أبدل الاسم الظاهر المعرفة من المضمر الغائب في قوله (قل هو الله أحد) إذا اعتبرنا لفظ الجلالة (الله) بدلاً من الضمير (هو) مفسراً له[21].
- أبدلت النكرة من المعرفة في قوله (قل هو الله أحد) إذا اعتبرنا لفظة (أحد) بدلاً من قوله (الله)[22].

ثالثاً ـ اجتماع المعرفتين في الجملة الاسمية:

اجتماع المعرفتين في الجملة الإسلامية، وتحديد المبتدأ من الخبر قضية شغلت النحاة وتباينت آراؤهم فيها، وقد جمع لنا السيوطي تلك الاختلافات بقوله: «وإذا اجتمع معرفتان ففي المبتدأ أقوال:

---

(18) التسهيل لابن مالك: 172.

(19) انظر: همع الهوامع: 2: 127.

وشرح التصريح: 2: 160.

(20) انظر المرجعين السابقين: الموضعين نفسهما.

(21) انظر: التبيان للعكبري: 2: 1309.

وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: 2: 564. (تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة سنة 1986ف).

(22) انظر: البحر المحيط لأبي حيان: 8: 528. (دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية سنة 1990ف).

والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 20:244. (دار الكتاب العربي، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، الطبعة الثاني سنة 1952ف).

أحدهما: وعليه الفارسي، وعليه ظاهر قول سيبويه: أنك بالخيار، فما شئت منهما فاجعله مبتدأ.

والثاني: أن الأعم هو الخبر، نحو: زيد صديقي إذا كان له أصدقاء غيره.

والثالث: أنه بحسب المخاطب فإن علم منه أنه في علمه أحد الأمرين، أو يسأله عن أحدهما بقوله: من القائم؟ فقيل من جوابه: القائم زيد، فالمجهول هو الخبر.

والرابع: المعلوم عند المخاطب هو المبتدأ، والمجهول الخبر.

والخامس: إن اختلفت رتبتهما في التعريف فأعرفهما المبتدأ، وإلا فالسابق.

والسادس: أن الاسم متعين للابتداء، والوصف متعين للخبر، نحو: «القائم زيد»[23].

ويرجع سبب تباين النحاة في أحكامهم عند اجتماع المعرفتين، وبيان أيهما يكون المبتدأ، وأيهما يكون الخبر إلى ما ذهبوا إليه من أن المعارف متفاوتة في درجتها، وبالتالي اختلافهم من أعرف المعارف ليكون هو المبتدأ[24].

ويرى الكثير من النحاة أن حالة تقديم المبتدأ وتأخير الخبر، أي: مراعاة الأصل في نحو هذا التركيب هي حالة وجوب[25].

---

(23) همع الهوامع: 2: 28.

(24) انظر: المرجع السابق: 1: 191.

(25) انظر: مغني اللبيب لابن هشام: 2: 521. (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، طبع سنة 1991ف).

وحاشية الصبان على شرح الأشموني: 209. (ومعه شرح الشواهد للعيني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي).

وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: 1: 232. (ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية).

والأشباه والنظائر للسيوطي: 1: 64. (راجعه وقدم له الدكتور فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة 1984ف).

وفي قوله: (الله الصمد) نلاحظ التطابق في درجة التعريف لكل من المبتدأ والخبر، حيث عرّفا بأل، ولم يقع بينهما ضمير فصل، بأن يفصل في الحكم بين المبتدأ والخبر عند وجود الشك، واختفاء القرينة التي تميّز المبتدأ من الخبر، فيرفع الإبهام، ويزيل اللبس، وذلك بدلالته على أن الاسم الثاني المعرفة الواقع بعده يعرب خبراً لما قبله، وليس بصفة[26].

وعليه قيل الصمد صفة، والخبر في الجملة بعده[27].

وللاعتبارات السابقة فالأفصح أن تكون هذه الجملة مستقلة بالإخبار على سبيل الاستئناف، كما تقول: زيد العالم، زيد الشجاع، ومراعاة الأصل في الرتبة، بأن يكون الأول هو المبتدأ، والثاني خبره، أي: (الله الصمد) مبتدأ وخبر، وهو ما ذهب إليه أغلب النحاة في مثل هذا التركيب[28].

رابعــاً ـ تقديم نعت النكرة عليها وإعرابها.

خامساً ـ تقديم خبر كان على اسمها.

سادساً ـ الإخبار بشبه الجملة.

بسبب تداخل هذه القضايا في تركيب واحد، وهو قوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد) رأيت أن تدرس هذه القضايا مجتمعة.

ذكر معظم النحاة أن (أحد) اسم كان، أما خبرها فقد اختلفوا فيه على النحو التالي:

أ ـ تعتبر لفظة (كفؤا) خبر كان، وعلى هذا يجوز أن يكون (له) حالاً من (كفؤا)، لأن التقدير ولم يكن أحد كفؤاً له، وأن يتعلق بـ(يكن)، وفي ذلك تقديم وتأخير لينساق أواخر الآي على نظم واحد في هذه السورة.

---

(26) انظر: شرح المفصل: 3: 110.

(27) انظر: البحر المحيط: 8: 528.

(28) انظر: مغني اللبيب: 2: 521.

وحاشية الصبان على شرح الأشموني: 209.

ب ـ إن الخبر (له)، و(كفؤاً) حال من أحد، أي: ولم يكن له أحد كفؤاً، فلما قدّم النكرة نصبها على الحال[29].

جـ ـ أجاز النحاة أن يكون (له) وصفاً للنكرة، فلما تقدم انتصب على الحال.

د ـ حمل الكوفيون الخبر على إضمار المجهول في (يكن)، وفي (يكن) ضمير القصة، و(كفؤاً) حال، وهذا إنما جاز عندهم لوجود النفي بالكلام، وإلا كان كفراً، لأنك إذا قلت: كان الأمر له كفؤاً أحد كان إيجاباً، تعالى الله عن ذلك وتقدّس[30].

ومن خلال آراء النحاة السابقة نرى في هذا التركيب ما يلي:

1 ـ تعتبر لفظة (أحد) اسم كان، وقد اتفق معظم النحاة على ذلك.

2 ـ لا يعتبر نسبة الجملة هو الخبر في هذه الآية، لأنهم اشترطوا في الجار والمجرور أن يكونا تامين، أي: أن يكون في الوصف بهما فائدة[31].

فإذا قلنا لم يكن أحد له فإن شبه الجملة هنا غير تام، فلا يصح اعتباره خبراً، ولذلك فهو متعلق بـ(كفؤاً)، وكفؤاً بمعنى مكافئاً، أي: لم يكن أحد مكافئه[32].

3 ـ لا يعتبر شبه الجملة نعتاً، وذلك لأمرين، أحدهما: أن النعت لا يتقدم على منعوته، فإن تقدم أعرب حالاً، وثانيهما: أن شبه الجملة غير تام، وقد اشترط النحاة في الظروف والمجرورات: «أن تكون تامة، أي في وصف الموصوف بها فائدة، وإلا فلا يجوز الوصف بها، نحو: مررت برجل اليوم، وبرجل لك، ألا ترى أن ذلك غير مفيد»[33].

---

(29) انظر: التبيان في إعراب القرآن: 2: 1309.

(30) إعراب القرآن: 9: 283.

(31) انظر: المقرب لابن عصفور: 1: 219. (تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، وعبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، طبع سنة 1979ف).

(32) انظر: البحر المحيط: 8: 528.

(33) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: 1: 193. (المسمى بالشرح الكبير، تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح).

4 ـ لا تعتبر لفظة (كفؤاً) حالاً من أحد كما ذهب بعض النحاة، بل شبه الجملة المتعلق هو الحال لاستقامة المعنى بذلك.

5 ـ البعد عن التقدير والتأويل، ومنه إضمار الشأن أو القصة في يكن، لأن ذلك يؤدي إلى تشابك المسائل النحوية، والتعقيد في التركيب، وعدم وضوح المعنى.

6 ـ الأصل في الخبر أن يتأخر عن المبتدأ، لأنه الجزء الذي حصلت به الفائدة مع المبتدأ في الجملة الإسمية ولذلك شبّه النحاة الخبر بالوصف، قال ابن عقيل في مسألة تقديم المبتدأ وتأخير الخبر: «وذلك لأن الخبر وصف في المعنى فاستحق التأخير كالوصف»[34].

وذكر غيره أن المبتدأ محكوم عليه، والخبر محكوم به فحق المبتدأ التقديم، والخبر التأخير[35].

وقد يتقدم الخبر على المبتدأ لغرض مراد إذا لم يحصل بذلك لبس.

وعلى ذلك جاز تقديم خبر كان على اسمها لأمن اللبس، وإعراب (أحد) اسم كان مرفوعاً بالضمة، و(كفؤاً) خبرها منصوباً بالفتحة الظاهرة.

7 ـ تقدير التركيب على حسب المعنى: لم يكن أحدٌ كفؤاً له، وتقدم الجار والمجرور لأنه يحتوي على ضمير يعود على جلالته الكريمة، وذلك للاهتمام به.

نرجو أن نكون قد وضّحنا بعض القضايا اللغوية الهامة في سورة الإخلاص بقدر ما وفقنا إليه سبحانه وتعالى. والله أعلم.

(34) شرح ابن عقيل: 1: 227.

(35) شرح التصريح: 1: 170.



تمهيد:

قبل الحديث عن الثورة والالتزام في شعر الشاعر، أمهد للحديث عن ذلك بتعريف وجيز به وبآثاره الشعرية التي تمثل ـ في مجموعها ـ نماذج شعرية رفيعة؛ لما اتسمت به من قوة التعبير، وصدق التصوير، وحرارة العاطفة، فكانت ـ بذلك ـ تجربة شعرية صادقة، أكدتها المواقف والأحداث.

وبذلك كله كانت جديرة بالبحث والدراسة والتحليل، وكان صاحبها شاعراً ملتزماً.

أولاً: الشاعر

هو الشاعر الجزائري «مفدى زكريًّا»، ولد سنة 1913ف بواحة «بني ميزاب»، بقرية «بني يَسجن» بالجزائر.

قرأ القرآن الكريم، ثم كان أحد أفراد البعثة التعليمية الجزائرية التي ذهبت إلى تونس، وفيها درس في المدرسة الخلدونية، ثم في جامع الزيتونة، حيث درس علوم العربية كالنحو، والصرف، والبلاغة والأدب، وغيرها...

وحينما ولدت «جبهة التحرير الجزائرية» انضم إليها، ودخل السجن مرات عديدة، حتى فرَّ منه عام 1959ف، وظل يناضل في صفوف الجبهة التحريرية حتى سنة 1968ف، ثم ارتحل إلى تونس وتوفي فيها سنة 1977ف[1].

ثانياً: آثاره الشعرية

للشاعر مفدى زكريا آثار شعرية متعددة، متنوعة، فضلاً عن آثاره النثرية المشار إليها في آخر صفحات ديوانه: «اللهب المقدس».

ويمكن إجمال القول في آثاره الشعرية فيما يلي:

1 ـ ديوان: «محاولات طفولة»، وهو نتاجه الشعري في صباه.

2 ـ ديوان: «الخافق المعذب»، وهو شعر الهوى والشباب.

3 ـ ديوان: «أهازيج الزحف المقدس»، وهو أغاني الشعب الجزائري.

4 ـ ديوان: «انطلاقة»، وهو ديوان المعركة السياسية في الجزائر من سنة 1935 حتى عام 1954ف.

5 ـ ديوان: «تحت ظلال الزيزفون»[2]، نشرته الدار القومية بتونس سنة 1965ف.

---

(1) انظر: المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، نسيب نشاوي، (دمشق)، (لاط)، 1980ف، وانظر: تاريخ الشعر العربي الحديث، أحمد قبش، (دمشق)، (لاط). 1971ف، ص166 وما بعدها.

(2) الزيزفون: شجر أبيض الخشب طريه، يزهر ولا يثمر. انظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية. (مطبعة مصر)، القاهرة، 1960ف، جـ1، ص411.

ولم تسعفنا المراجع التي تحت أيدينا بمعلومات ضافية عن هذه الدواوين الشعرية المشار إليها بإيجاز، والتي حاولت ترتيبها زمنياً؛ مراعاة لعمر الشاعر منذ صباه.

6 ـ ديوان: «اللهب المقدس»، الذي يُعدُّ مفخرة الشاعر، والذي لقب نفسه فيه أدبيّاً «ابن تُومَرت»[3]، ولقب عليه بـ«شاعر الثورة الجزائرية».

7 ـ «إلياذة الجزائر»: وهي ملحمة شعرية تاريخية «مستقاة من تاريخ الجزائر ومن واقع نضالات أبطالها رجالاً ونساء»[4].

وألقاها الشاعر مفدى زكريَّا في الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، في الفترة من 24/ 7 حتى 10/ 8/ 1972ف.

ونشرت مرة أخرى في كتاب الملتقى السادس، وأعيد نشر قطع منها بمجلة «الأصالة»[5].

«وكمل نصابها في ألف بيت وبيت» كما قال الشاعر نفسه[6].

تلك إلمامة وجيزة بنتاج الشاعر، ومن خلالها يتضح للقارئ غزارة نتاجه الشعري، وقيمته الأدبية والتاريخية، الأمر الذي دفع بي إلى كتابة هذا البحث عنه في إطار مظاهر الثورة والالتزام في شعره.

ولما كان ديوان اللهب المقدس مفخرة للشاعر استحق أن يلقب بسببه بشاعر الثورة الجزائرية ـ كما أشرت ـ فقد اعتمدته مصدراً لدراسة الموضوع؛

---

(3) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي الذي لقب نفسه بالمهدي وهو صاحب الدعوة إلى السلطان عبد المؤمن بن علي ملك المغرب، ولد سنة 485 وتوفي سنة 524هـ) انظر ترجمته وأخباره في المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، (الكتاب الثالث) تحقيق محمد سعيد العريان. (القاهرة)، 1963ف، والأعلام، لخير الدين الزركلي، (بيروت)، 1969ف، ط3، جـ7، ص104 ـ 105.

(4) مجلة الأصالة، تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية) بالجزائر، (عدد خاص) السنة الثالثة، العدد 22 (أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر) 1974، ص203.

(5) انظر: نفس المرجع ونفس الصفحة.

(6) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، (منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية) بالجزائر 1973، ط2، ص4 من تقديم الشاعر نفسه لديوانه بـ«كلمة عابرة».

لما فيه من نماذج شعرية تمثل ـ بحق ـ الشعر الثوري الملتزم، الذي يمثل النضال الثوري بالموقف، وبسلاح الكلمة الشعرية الثائرة التي تفعل فعل السحر في النفوس.

ثالثاً: شاعريته وشعره

كان مفدى زكريا ذا موهبة شعرية نمت نمواً ملحوظاً مع مرور الأيام، وكان للظروف الصعبة التي عاشتها الجزائر في ليل الاستعمار الطويل أثر كبير في رهافة حسه، وسمو عاطفته وصدقها وثباتها.

وكان لثقافته العربية الإسلامية أثر كبير كذلك في صقل موهبته الشعرية التي جعلته يُسخِّر شعره وجهده في سبيل الدين، والوطن، والثورة، والعروبة.

كان شعره «نبعاً من روحه ونفسه، وسجلاً حافلاً لمراحل حياته العادية، والسياسية، والنضالية»[7].

وقد سخر شعره في إذكاء نار الثورة على المستعمرين الفرنسيين وأذنابهم، ونادى صراحة باتباع أسلوب القوة في تغيير الواقع الجزائري إبان الاستعمار الفرنسي الذي كان يعمل للقضاء على جميع مقومات ذلك الشعب العربي المسلم[8].

استمع معي ـ أخي القارئ ـ إلى هذه الأبيات التي تُعدُّ مظهراً من مظاهر ثورته على المستعمرين الفرنسيين:

السيف أصدق لهجة من أحرفٍ ... كُتِبتْ فكان بيانها الإبهامُ

والنار أصدق حجة فاكتُبْ بها ... ما شئت تُصعق عندها الأحلام

عِزُّ المكاتب في الحياة كتائب ... زحفتْ كأن جنودَها الأعلامُ[9]

---

(7) تاريخ الشعر العربي، أحمد قبش، ص166.

(8) انظر: المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، نسيب نشاوي، ص357.

(9) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريًا، ص43.

إلى أن يقول:

لغة القنابل في البيان فصيحة وُضعت لمن في مسمعيه صُمام

والحق والرشاش إن نطقا معاً عنت الوجوه وخرت الأصنام[10]

والشعر عند مفدى زكريا إلهام لا فن، وعفوية لا صناعة[11].

وللشعر رسالة مقدسة في هذه الحياة، فهو ليس عبثاً من القول، أو هراء يتلهى به الفارغون، بل هو سلاح للنضال في سبيل المبادئ والقيم الرفيعة، استمع إليه يقول:

وإننا ـ الشعراء الناس ـ ما فتئت أرواحنا تغمر الإنسان إيماناً

رسالة الشعر في الدنيا مقدسة لولا النبوءة كان الشعر قرآناً[12]

وقد ثار على ما سُمِّي حديثاً بـ«الشعر الحر»، وعده من رخيص القول، وعبث العابثين، وذلك في قوله:

وعابثين أرادوا الشعر مهزلة فأزعجوا برخيص القول آذاناً

تنكروا للقوافي حين أعجزهم صوغ القوافي وضلوا عن ثنايانا

قالوا: جمود على الأوضاع وزنُكُمُ فشِعرُنا الحرُّ لا يحتاج أوزانا

فأين من جرس الإيقاع خلطكمُ؟ ما الشعر إن لم يكن دوحاً وأغصاناً؟

وكيف؟ هل خلد التاريخ سخفكمُ؟ مهما تفنَّن إخراجاً وإتقاناً

وما عسى تنفع الإسفافَ مطبعةٌ تضفي الدمقس[13] على الأموات أكفانا

وهل أعار رواة الشعر لغوكم وزناً؟ وهل حشوكم بالحفظ أغراناً[14]؟

---

(10) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص44.

(11) انظر: الشعر الجزائري، صالح خرفي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، الجزائر، (لاط)، 1970ف، ص288. وقضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، عبد الله ركيبي، (معهد البحوث والدراسات العربية)، القاهرة، 1970ف، ص154.

(12) اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص290.

(13) الدمقس: «الحرير»، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جـ1، ص: 296.

(14) اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص290، 291.

لقد كان مفدى زكريا «يثير بأشعاره الشعور والمشاعر، وهو سجين «بربروس»[15].

وإذا كان الأمر كذلك فليس بغريب أن يسمي ديوانه الذي يعد مفخرة له وللجزائر ـ أيضاً ـ «اللهب المقدس».

واحتوى ديوانه المذكور على العديد من الأناشيد الوطنية الثورية، مثل قوله:

قسماً بالنازلات الماحقات	والدماء الزاكيات الدافقات
والبنود اللامعات الخافقات	في الجبال الشامخات الشاهقات
نحن ثرنا فحياة أو ممات	وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

فاشهدوا[16]

وهذا هو «النشيد الرسمي للثورة الجزائرية»[17].

كما ضم ديوانه ـ كذلك ـ العديد من القصائد التي تعد سجلاً تاريخياً لنضالات الجزائريين ضد المستعمرين الفرنسيين، وهي قصائد تمثل النزعة الثورية والوطنية لشاعر الثورة الجزائرية.

ولم يكن الشاعر مفدى زكريا إقليمياً، بل كان شاعراً قومياً مؤمناً بقضايا الأمة العربية، وبالدعوة إلى وحدتها.

وكان لقضية فلسطين نصيب من شعره؛ إذ ما كانت تعانيه الجزائر من ظلم واستعمار فرنسي كانت ـ وما زالت ـ تعانيه فلسطين، والمصائب يجمعن المصابين.

---

(15) تاريخ الأدب الجزائري، محمد بن عمرو الطمار، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، الجزائر، (لاط)، (لات)، ص: 327.

ويقع سجن بربروس في قلب حي القصبة بالجزائر، وهو اليوم أحد متاحف الثورة الجزائرية. انظر: الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، نور سلمان، (دار العلم للملايين)، بيروت ـ لبنان ـ ط1، 1981ف ص371، 372 بالحاشية رقم 149.

(16) اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص71.

(17) نفس المصدر، والصفحة نفسها.

رابعاً: من مظاهر الثورة والالتزام في شعره:

إذا كانت الثورة تعني التغيير إلى الأفضل وتدمير القواعد الظالمة، وتحرير الأرض والإنسان المقهور في بلاده من قبل الاستعمار، فإن الالتزام يعني المشاركة في قضايا الجماهير، والعمل على حل مشكلاتها[18].

والتزام الأديب بعامة، والشاعر بخاصة، شيء نابع من ذاته وطبيعته وتفكيره وعقيدته من دون أن يُلزمه أحد بذلك، فالالتزام ذاتي لا غيريٌّ[19].

فالشاعر أو الأديب جزء من مجتمعه وأمته، والتزامه القومي والوطني والثوري هو الذي يدفعه إلى النضال من أجل وطنه وأمته، وإلى تقديم «الرؤية الصحيحة اجتماعياً، وفكرياً، وحضارياً»[20].

وبهذا كله يكون الأديب ملتزماً، سواء أكان شاعراً أم كاتباً.

وتتمثل قضايا الالتزام في شعر مفدى زكريا في مظاهر متنوعة منها:

1 ـ قضية الحرية:

أي حرية الوطن والمواطن على اختلاف مظاهر الحرية التي تعد حقاً من حقوقه؛ لأن الإنسان خُلق حراً فلا يصح لغيره أن يستعبده بالقوة، ويحتل أرضه بقوة الحديد والنار، كما فعل الفرنسيون في الجزائر، الأمر الذي دفع بمفدى زكريا إلى النضال وتحمُّل الأذى ـ على اختلاف مظاهره ـ في سبيل هذه القضية.

لقد ربط الشاعر الثائر مفدى زكريا مصيره بمصير شعبه وأمته، فكان شعره تعبيراً عن ثورته الصادقة، وثورة الشعب العربي الجزائري المجاهد، وعن الآلام

(18) انظر: المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، نسيب نشاوي، ص345.
(19) انظر: فن الأدب، توفيق الحكيم: (مكتبة الآداب) القاهرة، (لاط)، (لات)، ص311.
وقضايا النقد الأدبي، بدوي طبانة، (معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة)، (لاط) 1971. ص51.
(20) قضايا النقد الأدبي، بدوي طبانة، ص66.

والآمال التي كانت تعيشها الجزائر، والأمة العربية التي تحالفت ضدها قوى الاستعمار في العصر الحديث.

فهو بحكم ثوريَّته «يصف الأحداث والوقائع كما رآها، ثم يتخذها منطلقاً نحو التغيير والإصلاح»[21].

وفي سبيل قضية الحرية ثار ثورة عنيفة على الاستعمار وأذنابه، ودعا إلى الثورة واستمرار المقاومة حتى التحرير، وتحمل آلام السجن والتعذيب حتى تحققت الحرية للشعب الجزائري، وبقيت الجزائر عربية مسلمة، وتبددت أحلام المستعمرين الفرنسيين على صخرة المقاومة الشعبية الجزائرية الباسلة.

فلنستمع إلى مفدى زكريا في إحدى ثورياته التي يشير فيها إلى أن تقرير المصير لا يكون في عقد مؤتمرات بل يتقرر بالدماء الغالية:

وفي الجزائر شعب ثار مندفعاً ... للمجد يسخر بالأحداث والغِيَرِ
لا نرتجي العدل من قوم سماسرة ... خير البرية منهم غير منتظر
مصيرنا بالدم الغالي نقرره ... في محفل الموت لا في عقد مؤتمر[22]

وفي وطنية أخرى خاطب (ديغول) قائلاً:

«ديغول» يعلم ما نريد ... ما باله حيران لا يتكلم؟
فقد الصراحة أم أضاع فصاحةً ... أم أن تقرير المصير توهُّمُ؟
وقفُ القتال خرافة إن لم يكن ... للشعب في أمر المصير تحَكُّمُ
أرض الجزائر لابْنِها ثَرَواتُها. ... ومن الخيانة أن تباع الأسهم
ومن السفاهة أن تضيع حقوقها ... فيما يُدبَّر في الظلام ويُبَرمُ[23]

إلى أن يقول:

---

(21) مجلة «الثقافة»، تصدر عن وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة السادسة، العدد 32 (أبريل - مايو)، 1976ف، مقال: «الأديب بين الريادة والمواكبة»، الطيب برغوث، ص: 88.

(22) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص142.

(23) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص143، 144.

أهدافنا في العالمين صريحة ... الشعب أعلنها وفسَّرها الدَّمُ
الشعبُ أكسَبَهُ الجهادُ حصافةً ... ورويَّةً فهو الحكيم الملهم
وسراته الأحرارُ ما استواهُمُ ... دون المصير مُخدِّر ومُنَوِّمُ
السلم نحن رجالها لكننا ... شجعان ـ يا ديغول ـ لا نستسلم
إن كان في طَيِّ السلام مَذَلَّةٌ ... فالموت أشرف للكرام وأسلم
أو كان تقرير المصير خديعةً ... فَلَنِغْمَ تقريرُ المصير جهنمُ[24]

وفي ثورية أخرى يقول بعد أن وصف المآسي الرهيبة التي عاشتها الجزائر من تنكيل، وفظائع مختلفة المظاهر تقشعر الأبدان من هولها؛ لما اتسمت به من همجية تدل على حقد المستعمرين الفرنسيين على الشعب العربي المسلم في الجزائر ـ يقول:

أَبَعْدَ خمسٍ شدادٍ ملِّئَتْ عجَبا ... (ديغول) بالكلم المعسول يُغرينا؟
لا سَلْمَ في الأرض ما دامت قضيتنا ... لم تلق في الأرض بالقسط الموازينا
ثرنا على الظلم لا نلوي على أحدٍ ... لا شيء في الكون دون العزِّ يُرْضينا[25]

وهو في ثورياته يكشف عن أساليب الاستعمار الفرنسي الخبيثة ويجيد وصف المآسي الاستعمارية في الجزائر؛ لما في ذلك زرع للحقد المقدس على الفرنسيين المستعمرين، وتحريض قوي على الثورة الحمراء ضدهم حتى تتحقق الحرية التي تناضل الجزائر ـ بشجاعة وصمود ـ في سبيل تحقيقها والمحافظة عليها.

فهو يقول:

وتأتون الجرائم سافرات ... فضائح تهتكون بها الوقارا
قد احمرَّ الصليب لها حياءً ... وضجَّ لها ابن مريم والنصارى[26]

---

(24) نفس المصدر، ص145.
(25) نفس المصدر، ص151.
(26) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص154.

وهو يحذر المستعمرين الفرنسيين من الاستمرار في جهلهم وغرورهم، ويؤكد أن استقلال الجزائر حق وعدل لا بد منه مهما كانت التضحيات، استمع ـ أخي القارئ ـ إلى هذه الأبيات:

نـرى اسـتـقـلالـنـا عـدلاً وحـقـاً ... فـرنـسـا، لـم تـزل فـيـه تـمَـارَى
لـه فـوق الـجـمـاجـم قـد صـعـدنـا ... وفـي تـحـقـيـقـه خـضـنـا الـغـمـارا
فـلا نـرضـى بـه أبـداً بـديـلاً ... نعيمَ الخلد لو نُعطى الخيارا[27]

كانت وطنيته تدفعه إلى توظيف فنه الشعري في سبيل الوطن، والثورة والحرية، وكانت قصائده الثورية ناراً على المستعمرين؛ لما لها من تأثير في النفوس، ونوراً للمجاهدين الجزائريين، فلنستمع إليه يقول:

حبست شعري وإلهامي على وطني ... فانساب ينشر في الدنيا معالينا
وَهِمْتُ بالثورة الكبرى أساوقها ... أهزُّ ـ في الثورة الكبرى ـ رواسينا
كم صفقت لأناشيدي مدافعنا ... وأطرقت لتسابيحي نوادينا
فكان شعري والرشاش في مرح ... هذا يُغنِّي وذا يُزجي التلاحينا
وكان للجيش تنزيلاً يرتله ... وقد تَنَزَّلَ يَفْتَكُّ الميادينا
وللجزائر تبياناً تُلَقِّنُهُ ... من ليس يفهم في الدنيا معانينا[28]

وهكذا كان مفدى ثائراً ملتزماً بالنضال في سبيل الحرية، على الرغم من كل المحن التي نزلت به جرّاء النضال في سبيلها.

وما أوردته من نماذج شعرية له يعد قليلاً، ولكنه يعطي للقارئ صورة مشرقة عن نضال ذلك الشاعر الثائر بالموقف الثابت، وبسلاح الكلمة الشعرية المعبرة الصادقة.

ونظرة في ديوانه: «اللهب المقدس» تغني القارئ عما أشرت إليه.

---

(27) نفس المصدر، ص155.

(28) ديوان اللهب، المقدس، مفدى زكريا، ص227.

2 ـ الدفاع عن قضايا العروبة:

لم يكن الشاعر مفدى زكريا شاعراً إقليمياً يناضل من أجل الجزائر ـ فقط ـ بل كان ثائراً عربياً ضد الاستعمار والإقليمية، يرى أن أقطار العروبة تمثل وطناً عربياً واحداً مهما تباعدت الديار، وأن آلام العرب وآمالهم واحدة، ومصيرهم واحد، وأن في وحدة أقطارهم قوة ومنعة تحميها من تكالب الأمم الباغية عليهم؛ إذ لا احترام في هذا العالم إلا للأقوياء.

أ ـ فقد دعا إلى وحدة المغرب العربي باعتبارها تمثل خطوة على طريق الوحدة العربية الشاملة فقال:

وفي المغرب الجبار ناشدتُ وحدة ... سَبَقْتُ بها ـ في فجر عُمْرِيَ ـ أقراني[29]

وأحببت أوطاني رضيعاً ولم أزل ... أُغَنِّي مع الدنيا بأمجاد أوطاني

وهمت بأبناء العروبة يافعاً ... أرى كل أبناء العروبة إخواني[30]

وكانت له عناية خاصة بالمناسبات الوطنية والقومية، كاستقلال تونس سنة 1956، لينطلق منها إلى الدعوة إلى الوحدة، ففي قصيدته التي قالها بمناسبة عيد استقلال تونس نجده «يرسم صورة للمغرب العربي كله، وكأنه طائر قلبه الجزائر، وجناحاه المغرب وتونس»[31]، ومما جاء فيها قوله مخاطباً تونس:

المغرب العربي أنت جناحه ... حرِّكْ جناحك يصعد المنطاد

ولتشهد الدنيا هنالك وحدة ... جبارة تفتح لها الآباد

شعب الجزائر قام يبني صرحها ... بدمائه والحادثات شداد[32]

وفي قصيدة أخرى قالها بمناسبة ذكرى عيد استقلال تونس ـ أيضاً ـ تحت

(29) «تغنى الشاعر بوحدة المغرب العربي منذ العاشرة من عمره»، اللهب المقدس، ص321 بالحاشية رقم (1) من هذه الصفحة.

(30) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص321.

(31) قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، عبد الله ركيبي، ص12.

(32) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص172.

عنوان: «يوم الخلاص» أكد أن المغرب العربي شعب واحد لا يقبل الانقسام ولا الضيم، وذلك في قوله:

إنـمـا الـمـغـرب الـمـوحَّـد شـعـب عـربـيٌّ لا يـقـبـل الانـقـسـامـا

ثـار يـبـنـي اسـتـقـلالـه بـالـدم الـغـا لـي وتـأبـى شـعـوبـه أن تُـضَـامـا[33]

ويخاطب الجيش ناصحاً له بالتلاحم مع تونس لتقوية الروابط الأخوية؛ فالجزائر والخضراء أختان ـ حسب تعبيره ـ كما جاء في قوله:

فشيِّدْ مع الخضراء يا جيشُ دولةً مـدعَّـمـة الأركـان عـروتـهـا وثـقـى

جزائر والخضراء أختان في الهوى وفي خالد الأجيال قد كانتا رتْقا

لنا في حمى الخضراء أهل وجيرة كرام زكت أفضالهم وسمتْ خُلْقاً

كما أشار إلى اللُّحمة بين الجزائر والمغرب الأقصى قائلاً:

وفي المغرب الأقصى لنا اللحمة التي تزيد مع الدنيا وشائجها عمقاً[34]

فهو يدعو إلى وحدة أقطار المغرب العربي؛ لما بينها من وشائج قوية، ولأنَّ وحدة المغرب العربي تعد خطوة مباركة على درب الوحدة العربية الشاملة التي نادى وينادي بها الثائرون المخلصون.

ب ـ التغني بالعروبة في وطنها الأكبر:

لم يكن الشاعر مفدى زكريا إقليمياً ـ كما أشرت بل كان ثائراً عربياً تهزه أحداث العروبة أينما كانت، وبذلك برهن على عروبة الجزائر، وعبر عما يجيش في نفس كل جزائري مخلص لعروبته ووطنه الكبير. «وكانت قضية فلسطين ـ ولا تزال ـ محكَّ الأصالة العربية في كل قطر عربي، واسم فلسطين والجزائر تعانقا في أكثر من موقف»[35]. فالشاعر مفدى زكريا يربط في حديثه عن الجزائر بينها وبين أقطار العروبة التي ابتليت بالاستعمار، وكأنه بذلك يرد على من

---

(33) نفس المصدر، ص211.

(34) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص203، 204.

(35) الشعر الجزائري، صالح خرفي، ص261.

يعملون على فصل الجزائر عن باقي أقطار العروبة، وهم المستعمرون وأذنابهم، ويؤكد لهم بأن الجزائر عربية مسلمة، لا ترضى بغير ذلك بديلاً[36].

وكان «لقضية فلسطين» من شعره نصيب؛ إذ ما كان يجري في الجزائر من أحداث مروعة كان يجري مثله في فلسطين، فقد وحدت بينهما الآلام والآمال، فضلاً عن غيرها من الروابط الأخرى المعروفة.

فها هو ذا الشاعر الثائر مفدى زكريا يشير إلى مأساة فلسطين، وينتقد من أضاعوها، ويصب غضبه عليهم؛ لأنهم يعيشون لأنفسهم ولم يؤدوا واجبهم بإخلاص نحوها فيقول:

ويح العروبة كم ديست قداستها ... وسامها الخلْف إفلاساً وخذلانا

وعاكفين على النعمى يهدهدهم ... صفو الليالي ومارَقُّوا لبلوانا

ناموا وفي الدار «إسرائيل» ترصدنا ... وأغمضوا دون «إسرائيل» أجفانا

وفي الجزائر أشلاء ممزقة ... راحت عن العُرْب قربانا وغفرانا

لولا المصاب لظل الشرق سكرانا ... الشرق في الخَطْبِ طارت عنه سكرتُه[37]

وفي هذه الأبيات نلاحظ أن الشاعر في حديثه عن فلسطين يربط بينها وبين الجزائر الثائرة، وكانت المصائب التي مُنِي بها الشرق دافعاً قوياً له على الثورة، فلولاها لظل الشرق في سكرته لا يحرك ساكناً.

وهو في حديثه عن الشرق والعروبة والنكبة، لا ينسى «مدينة القدس» وما تضمره الجزائر من حب قوي لها فيقول:

قدسُ العروبة والآيات شاهدة ... ما انفك تغمره حبّاً طوايانا[38]

وهذا الحب الغامر للقدس هو الذي يدفع العرب جميعاً للعمل على استردادها من أيدي الصهاينة المعتدين.

وهو يربط في حديثه بين ثورة الجزائر وثورة فلسطين، ـ كما أشرت ـ

---

(36) انظر: قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، عبد الله ركيبي، ص26.

(37) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص293، 294.

(38) نفس المصدر، ص296.

ويؤكد على أخذ الثأر من المعتدين، وعلى أنه لا عزة ولا مجد للعرب حتى تستقل الجزائر وفلسطين، وتتحقق الوحدة العربية الكبرى.

عبر عن ذلك بقوله:

سنثأر حتى يعلم الكون أننا ... أردنا فأرغمنا بإصرارنا الدهرا

ويا عربيّاً في بلاد شقيقة ... عُروبتُنا من يستطيع لها نُكْرا؟

فما حربنا إلا امتداد لثورة ... أراد لها من كان يخْذِلُنا خُسْرا

فلسطين في أرض الجزائر بَعْثُها ... فمدُّوا يداً نَحْمِ المعاقل والثغرا

فلا عزَّ حتى تستقل جزائر ... ولا مجد حتى نصنع الوحدة الكبرى[39]

وله قصيدة طويلة تحت عنوان: «فلسطين على الصليب» قالها بمناسبة الذكرى الثالثة عشرة لتقسيم فلسطين في صورة «حوار بين الشاعر، وفلسطين، والعرب»[40].

ومما جاء فيها عن فلسطين قوله:

أناديك في الصرصر[41] العاتيه ... وبين قواصفها الذارية

وأدعوك بين أزيز الوغى ... وبين جماجمها الجاثية

وأذكر جُرحك في حربنا ... وفي ثورة المغرب القانية

فلسطين يا مهبط الأنبيا ... ويا قبلة العَرب الثانية

إلى أن يقول:

فلسطين والعُربُ في سكرة ... قد انحدروا بك للهاوية

رماك الزمان بكل لئيم ... زنيم[42] من الفئة الباغية

---

(39) ديوان اللهب المقدس، مفدي زكريا، ص318، 319.

(40) انظر القصيدة كاملة في المصدر نفسه، ص336 وما بعدها.

(41) الصَّرصَر: هي ريح شديدة الصوت أو البرد»، القاموس المحيط، الفيروزأبادي، جـ2، ص71 مادة «صر».

(42) زنيم: المستلحق في قوم ليس منهم، واللئيم المعروف بلؤمه. نفس المرجع مادة: «زام» جـ4، ص128.

وحـطَّ ابـن «صـهـيـون» أنـذالـه بـأرضـكِ آمـرةً نـاهـيـة
ومـن لـيـس يـهـتـز فـيـه ضـمـيـر ولا فـي حـوانـيـه إنـسـانـيـة

وبعد هذه الأبيات من نداء الشاعر وحواره لفلسطين وهو حوار يشتمل على أبيات كثيرة، يعود فيؤكد أن الجزائر لا تنسى فلسطين؛ لما بينهما من وشائج راسخة ـ حسب تعبيره ـ.

استمع إليه ـ أيها القارئ الكريم يقول:

أنـا ابـن الـجـزائـر مـن أمـة عـلـى دمـهـا تـصـعـد الـرابـيـة
عـلـى ذوب أكـبـادهـا تـرتـقـي وفـوق جـمـاجـمـهـا مـاضـيـة
غـدوت لـثـورتـهـا شـاعـراً مـن الـنـار والـنـور ألـحـانـيـه
فـلـسـطـيـن فـي صُـلـبـنـا لـحـمـةٌ جـراحـاتـهـا فـي الـحـشـا ثـاويـة
عـروبـتـنـا فـي ضـمـيـر الـبـقـا وشـائـج راسـخـة راسـيـة
فـلـسـطـيـن فـي أرضـنـا بـعـثـهـا ومـن أرضـنـا تـزحـف الـحـامـيـة
ومـن أرضـنـا نـقـطـة الانـطـلاق وثـورتـنـا حـجـر الـزاويـة[43]

وهو يرى أن نكبة العرب في فلسطين فيها عبرة ـ مدى الدهر ـ لمن كان له قلب واع وفكر مستنير.

ويلاحظ القارئ المتأمل أن الشاعر كان «دائم الربط بين العروبة والوحدة وبينهما وبين الشرق، وكثيراً ما تختلط هذه الكلمات لتؤدي معنى واحداً، وتهدف إلى فكرة واحدة، وهي أن الأقطار العربية في شتى أنحائها هي أرض واحدة، ووطن واحد، وكأن الشاعر الجزائري يرد على دعاة التفرقة، وعلى أولئك الذين يقصدون فصل الجزائر عن باقي الأمة العربية...»[44].

وكان حديثه عن الشرق والعروبة والوحدة، والربط بينها وبين الجزائر يتسم بالقوة والنبرة الخطابية، وذلك دليل على صدق إيمانه الوطني والقومي،

(43) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص348، 349.
(44) قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، عبد الله ركيبي، ص21، 22.

وحسه الثوري الذي يدفعه بقوة إلى الحديث عن ذلك.

وللشاعر قصيدة في لبنان بعنوان: «معجزة الصانع».

وهو معجب بذاك البلد الجميل وبأهله وبثورته، فهي ـ كما يقول ـ: «معجزة الصانع».

ومما جاء فيها قوله:

قام على أوضاعه ثائراً ... يستبدل الفاسد بالنافع

وهبَّ في لبنان مستعرضاً ... ثورته في عامها الرابع[45]

وما له غير القُوى ... ووحدة المجموع من دافع

وبعد ذلك يختمها بقوله:

لبنانُ باركْ زحف أبطالها ... لبنان يا معجزة الصانع[46]

والحديث عن لبنان يندرج في إطار حديثه عن الشرق والعروبة والتغني بهما في إطار شعره القومي الثوري.

وحينما تم الاعتداء الثلاثي على مصر سنة 1956ف نظم الشاعر ـ وهو في سجن بربروس «بقعر الزنزانة رقم 93» ـ أبياتاً، وقد عُثر على الأبيات التي نظمها فمزقت، ولقي جرّاء ذلك ألواناً من العذاب، وبعد خمس سنوات تذكر الشاعر تلك الأبيات وهو في بيروت يوم ذكرى الاعتداء الثلاثي على مصر، فأتم القصيدة، مخاطباً جمال عبد الناصر فيها بقوله:

قل يا جمال يُردِّدْ قولك الهَرَمُ ... واحكم بما شئت تُنجزْ حُكمكَ الأممُ

واصدع بأمرك «فالثالوث» يَرْهبُه ... واخفُقْ بثغر الحِمَى يخفُقْ به العلَمُ

واحفظ لمصر قناةً في حشاشتها ... جرى بها ـ قبل أن يجري البخارُ ـ دَمُ

وذدْ عن الحوض نَصَّابِينَ ما فَتِئُوا ... له يكيدون لا تَنْهاهُمُ ذِمَمُ

---

(45) «ثورة لبنان عام 1958ف انظر: اللهب المقدس، ص332 بالحاشية رقم (1).

(46) القصيدة في اللهب المقدس، من ص329 حتى 335.

وفيها يندد بالمستعمرين المعتدين، ويدعو إلى مؤازرة الجزائر، وهو غير يائس من تحقيق وحدة العرب على الرغم من المحن التي تعانيها الأمة العربية من تمزق وانقسام وتبعية.

فقد خاطب رائد الوحدة العربية المأمولة بقوله:

يا رائد الوحدة الكبرى وقائدها	لا يأس فالوحدة الكبرى ستنتظم
فما «انتكاستنا» إلا لتجربة	أرادها الله تُجلَى بعدها الظُّلَمُ
عهد العروبة ركن من عقيدتنا	وللعروبة في أصلابنا رحم
وفي الجزائر أكباد تفور دماً	فداء يَعْرُبَ يجري سيلها العَرم
مُدُّوا لها يد صدق غير واهية	تثأرْ ليَعْرُبَ فيها الساح والقِمَمُ
من الجزائر ذئب الغرب باغتنا	وفي الجزائر عهد الذل يُختتم[47]

وما أكثر ما قال مفدى «شاعر الفداء» في التغني بالعروبة، والشرق والوحدة العربية الكبرى!

ومما أوردته من مقتطفات من شعره الثوري والقومي يدل دلالة قاطعة على أنه شاعر ثائر ملتزم بالنضال في سبيل وطنه وأمته، وقد تحمل في سبيل ذلك كل ألوان الأذى فما لانت قناته، ولا ضعف إيمانه، بل صابر وصبر حتى تحقق الكثير مما كان يدعو إليه ويناضل في سبيله نضال الأبطال، فهو جدير حقاً بأن يلقب بـ«شاعر الثورة الجزائرية». وبـ«شاعر الفداء».

خامساً: من سمات شعره

من يقرأ شعر مفدى زكريا يستخلص منه مجموعة من الخصائص الفنية سواء من حيث الشكل، أو من حيث المضمون ـ كما يقال ـ ويمكن إيجاز القول في بعض سمات شعره فيما يلي:

1 ـ قوة التعبير وحرارته؛ فألفاظه قوية، وتراكيبه كذلك، فهو يستخدم الكلمات القوية الموحية، مثل: «الرشاس»، و«المدفع»، و«المسدّس»

(47) ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، ص303، 304.

وغيرها من أسلحة النضال التي كان المجاهدون الجزائريون يدمرون بها أعداءهم.

ويبدو ذلك واضحاً في قوله:

والحق و«الرشاشُ» إن نطقا معاً   عنت الوجوه وخرت الأصنام

وقوله ـ أيضاً ـ:

لغة القنابل في البيان فَصِيحةٌ   جعلت لمن في مسمعيه صُمام

وقوله كذلك في القصيدة نفسها[48]:

لا، والمراضع عُوِّضَتْ أثداؤها   بفَمِ «المسدَّس» و«الرصاص» فطام

وهناك غيرها من الكلمات القوية الموحية التي استعملها الشاعر الثائر في مكانها المناسب من القصيدة.

وبذلك امتازت قصائده بالحرارة التي تنطلق من بين مفرداتها وتراكيبها.

2 ـ «مواكبته واقع الحرب والثورة مواكبة جمعت بين الالتزام العاطفي والالتزام النضالي»[49].

3 ـ محافظته على الشعر العمودي من حيث الوزن والقافية في مجموع شعره.

4 ـ النزعة الخطابية بادية في شعره من حيث تنوع أسلوبه الشعري بين الخبر والإنشاء؛ بغرض التأثير في القارئ والمستمع؛ فيلاحظ قارئ شعره طغيان هذه النزعة بشكل واضح؛ إذ يكثر في تضاعيف أسلوبه «الاستفهام والإنكار، والتعجب، والنداء، والأمر، والنهي إلى آخر هذه الأدوات البلاغية المستعملة في أسلوب الخطب عادة»[50].

---

(48) انظر القصيدة، في اللهب المقدس، لمفدى زكريا، ص42 وما بعدها.

(49) الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، نور سلمان، ص324.
وانظر مقدمة اللهب المقدس (كلمة عابرة) للشاعر نفسه، ص4.

(50) مجلة «الثقافة» تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة السابعة، العدد 40، (أغسطس ـ سبتمبر)، 1977، مقال: «المحافظة والتقليد في الشعر الجزائري الحديث)، محمد ناصر، ص53.

5 ـ لغته: أما لغته فتكثر «في تضاعيفها الألفاظ الجزلة ذات الرنين الضخم والجلبة القوية، فهي تملأ السمع، وتثير الانتباه بقوتها..».

وهو يفعل ذلك عن عمد ـ فيما أرى ـ لأن الشعر الثوري لا تناسبه إلا اللغة القوية التي تقرع الآذان، فيكون لها التأثير المطلوب في القارئ والسامع معاً.

6 ـ عدم اهتمامه بما سمي بـ«الوحدة العضوية» التي نادت بها مدرسة «الديوان»، واعتماده وحدة البيت كغيره من الشعراء القدامى.

7 ـ الاستعانة بالجملة القرآنية، وذلك تأثُّراً منه بأسلوب القرآن الكريم، وكذلك الشعر العربي القديم، كما يبدو ذلك في بعض قصائد الديوان لمن تأمل ذلك!

8 ـ التركيز على الإسلام والعروبة والدعوة إلى الاستمساك بذلك، كرد فعل على المستعمر الفرنسي الذي استهدف محو الشخصية العربية المسلمة في الجزائر، وهذه سمة واضحة في شعره.

وبإجمال القول في سمات شعر ذلك الشاعر أختم هذا البحث المتواضع عن الشاعر الثائر الملتزم مفدى زكريا ـ رحمه الله ـ. الذي كان شعره نابعاً من حسِّه ووجدانه، ـ فهو كمال قال:

ومـا ذاك إلا أن شـعـري مـن دَمـي ... يُـفـجِّره وعـيـي وحـسِّـي ووجـدانـي

وبذلك كان شعره يمثل الشعر الثوري الملتزم بالنضال في سبيل الحرية والعزة والكرامة.

وشاعر كهذا جدير بالالتفات إلى تناول شعره بالدراسة والتحليل والنقد بصورة أوفى وأشمل؛ تقديراً لمكانته ونضاله وفنه الشعري الجميل الذي كان ناراً على المستعمرين، ونوراً للمجاهدين.

أولاً: المصادر

1 ـ ديوان اللهب المقدس، مفدى زكريا، (منشورات وزارة) التعليم الأصلي والشؤون الدينية)، الجزائر، الطبعة الثانية 1973ف.

ثانياً: المراجع

أ ـ الكتب:

1 ـ الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، د، نور سلمان، (دار العلم للملايين)، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 1981ف.

2 ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، (بيروت) الطبعة الثالثة، 1969ف.

3 ـ تاريخ الأدب الجزائري، محمد بن عمرو الطَّمار، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، الجزائر، (لاط)، (لات).

4 ـ تاريخ الشعر العربي، أحمد قبش، (دمشق)، (لاط 1971ف.

5 ـ الشعر الجزائري، د. صالح خرفي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، الجزائر، (لاط)، 1970ف.

6 ـ فن الأدب، توفيق الحكيم، (مكتبة الآداب)، مصر، (لاط)، (لات).

7 ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر)، الطبعة الثانية 1952ف.

8 ـ قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، د، عبد اللّه ركيبي، (معهد البحوث والدراسات العربية)، القاهرة، 1970ف.

9 ـ قضايا النقد الأدبي، د. بدوي طبانه، (معهد البحوث والدراسات العربية)، القاهرة، (لاط)، 1971ف.

10 ـ المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، د. نسيب نشاوي، (دمشق)، 1980ف.

11 ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، (الكتاب

الثالث)، تحقيق محمد سعيد العريان، (القاهرة)، 1963ف.
12 ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (مطبعة مصر)، 1960ف.

ب ـ الدوريات:

1 ـ مجلة «الأصالة»، تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية)، الجزائر، السنة الثالثة، العدد 22 (عدد خاص)، (أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر)، 1974ف.
2 ـ مجلة «الثقافة»، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة السادسة، العدد 32، (أبريل ـ مايو) 1974ف.
3 ـ مجلة «الثقافة» الجزائرية، السنة السابعة، العدد 40، (أغسطس ـ سبتمبر) 1977ف.



عودة إلى النص بين التعبير والإبلاغ

ولكن، مع هذا كله، يبقى «النص» موضع دراسة متمعنة، ونبدأ، وكأنا ما بدأنا رحلتنا بعد، ونحن ندور حول أسوار «النص». ونسأل، مع تصنع السذاجة لتسويغ سؤالنا: ما النص؟. لقد أدرك «ڤاليري»، كغيره من الشعراء النقاد المعاصرين، تعاون الصوت والمعنى في الشعر، وهو ما وصفه على أنه تنازل من كل عنصر منهما للآخر تنازلاً يجعل قيمة القصيدة رهينة بعدم إمكان فصل الصوت عن المعنى. أما «إليوت» فيرى أن الشكل يناسب المحتوى لدى الشاعر الكامل ويتطابقان، فالشكل والمضمون، لديه، هما الشيء نفسه، وهما، في

الوقت نفسه، مختلفان، ولكن المهم عنده هو نمط الصورة الشعرية»[1]. وإذا اجتزنا هذا التعميم، وجدنا «النص» الشعري، تعبيراً، يختلف في نسيجه، عن «النص» تعبيراً وإبلاغاً، كما مرّ من قبل، وهما يختلفان عن «النص» إبلاغاً حسب. وفي كل هذه الأنواع تتشابك عناصر «النص»، فيما بينها، لدى الشاعر الماهر، في توازن متناسب يحقق الغرض المطلوب أو يقترب من تحقيقه بما يناسب تلك المهارة (التي لا تعني، هنا، الصنعة أو الموهبة بل كلتيهما في توازنهما المناسب).

و«النص»، تعبيراً، مرةً أخرى، قد يوجز بأنه إفراغ تجربة من الإحساسات الشخصية في نظم من الألفاظ، أو كما يميل التعبيريون إلى القول بأنه «تعبير عن الشخصية»[2]، ويرى بعضهم أن الأدب تعبير حسب وأن الأديب ـ على حد ما نادت به مجلة «transition» «يعبّر ولا يبلغ واللعنة على سائر الناس»[3].

و«النص» يبتدئ، في ظاهر الأمر، بمطلعه، ولكنا إذا علمنا أنه تعبير لغوي عن تجربة بشرية، فلا بدّ لنا من أن نذكر أن التجربة هذه تسبق التعبير اللغوي عنها، وهي، وإنْ صاحبته في الارتجال، في موقف طارئ، مثلاً، لا بد أن تكون أصولها اللغوية وتجارب الشاعر التي عاناها ونشاط خياله، لا بدّ من أن يكون كل ذلك قد سبق التعبير المفرغ في «النص». فمن الطبيعي أن نزعم أن الشاعر قد اختزن تجارب كثيرة ومفردات لغوية وحفظ شعراً كثيراً، وتعمقت إحساساته بتجارب الحياة التي مرّ بها أو مرت به، فهذه الخزانة الغنية نسبياً ترفد المناسبة الطارئة بما يمكنها من التعبير الشعري عنها، فتختار مهارة الشاعر أو قل نشاطه الشعري من تلك الخزانة ما تستطيع المناسبة الطارئة أن تخرج به إلى الوجود. ولولا تلك الخزانة والمهارة الشعرية في اصطفاء ما يحتاج إليه، وشظايا من تجارب كثيرة مختلفة غارقة في «اللاوعي»، لبقيت المناسبة تجربة بشرية

---

(1) انظر مفاهيم نقدية، ص54.

(2) قضايا في النقد الأدبي، ص179.

(3) المصدر السابق، ص95.

خرساء تضاف إلى تجاربه الكثيرة التي مرت به واختزنتها أطواؤه غير الواعية، فالنص، إذن، لا يبتدئ بمطلعه، بل له ماض طويل أو قصير نسبياً، غني أو فقير، في نحوٍ ما، وعلى وفق كل ذلك يكون تألق «النص» أو خفوته. فالمطلع، إن لم يكن «النص» كله هو الجزء الذي يرمي به الماضي إلى السطح. وقد يحتاج المرء، لهذا السبب، أن يحفر عميقاً في ماضي الشاعر لكي يفهم «النص» الفهم الذي يقترب من السداد. وقد يجد في ديوان الشاعر معيناً له في «حفرياته»، فقد يعين ديوان الشاعر الناقد، من وجهة أخرى، على فهم «النص». فدراسة الديوان دراسة متمعِّنَة، ووضع «النص» في موضعه من الديوان قد يحدد حجمه الفني وموقعه في البناء الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم «عالم الشاعر». فالدخول إلى هذا «العالم» الذي هو الديوان قد يحدد مكان «النص» مرة أخرى، فيما يتصل بقيمته، وما يقوم به في البناء، كلاً، وفي موقعه، كائناً متميزاً، وقد يقرر موضعه، في انسجامه أو نشازه، أصالته أو زيف انتسابه، لسبب من الأسباب، إلى عالم الشاعر. ولم ينته فهم «النص» عند هذا الحدّ، بل قد يكون في هذا الإرث الأدبي الفني الذي تتألف منه الأرضية التي نبتَ عليها هذا «النص» أشياء أخرى تتصل بالمعرفة «التقنية» مما يتصل بالموسيقى والأوزان، أي مما يتصل بالإيقاع، وقد يستر رنينه الظاهري وتزويقه فقراً في التجربة الأصيلة. فعلى قدرة الشاعر وموهبته وقوة شاعريته، وفي حسابها كل ما ذكرناه أنفاً، من غنى التجارب في الحياة والاختزان اللغوي والمهارة «التقنية» تتقرر جودة التعبير. والجودة، هنا، تعني، فيما تعني التفرد الأصيل المبتدع، في أغلب الأحيان، ولكن الأصالة، تكون، أحياناً، مضللة، فليس كل أصيل جيداً ضربة لازم، لأن الهراء، كما يقول «كانت Kant» أصيل[4]، فهو يتفرد في كونه هراءً لا يشبه هراءً آخر، فالهراء لا ضابط له ولا معنى. والحق أن التعبير الأصيل الجيد، أي التجربة الصادقة المعبّر عنها في نظم من الألفاظ، تعني تفردها في كونها صادقة، لأن صدقها ينأى بها عن أن تنتحل لنفسها ما ليس لها،

(4) م.س. ص242.

فتصف ـ لهذا السبب، ولكون صاحبها غير مشبه الآخرين كما هي حال بني الإنسان في اختلاف بعضهم عن بعض ـ موقفاً فريداً. والصدق، هنا، يتصل بإحساس الشاعر بنقل تجربته لا بواقعيته في النقل عن العالم الخارجي، وحقيقة التجربة صدق الإحساس بها والتعبير الدقيق عن هذا الإحساس، بصرف النظر عن كونها تغترف من واقع الحياة أو كونها صورة من صور الخيال أو وهماً من الأوهام. إن الأساس في حقائق الفن صدق الإحساس بها، ومن هنا تتقرر بشريتها وفرديتها، فالتجارب البشرية الصادقة في المواقف المختلفة يجب أن تكون بشريةً وفريدة، لأنها لا يمكن، حينئذٍ، أن تكون نسخاً مكررة ما دام البشر، كما مر، مختلفين بعضهم عن بعض في أمزجتهم وتواريخهم «الشخصية» وثقافاتهم وفروقهم الفردية في الإحساس والخيال والفكر، واختلاف بعضهم عن بعض في الإحساس حتى في المواقف المتماثلة والتجارب المتوائمة، فكما لا تكاد تتطابق «بصمات» أصابع امرئٍ مع «بصمات» آخر كذلك لا يتطابق بنو الإنسان في قدراتهم في الإحساس والفكر والخيال، وإن انتظمهم طابع عام يفردهم جميعاً في كونهم بشراً، وهذا ما يمنح «النص» الأدبي الجيد خصوصيته، إن لم نقل فرادته وأصالته المطلقة، يرتفعُ بها، في الوقت نفسه، إلى موقف بشري عام، في درجةٍ معينة. فالنص الشعري تعبيراً جيداً، له خصوصية من حيث تعبيره عن فردية متميزة، وهو، في الوقت نفسه، لا يخرج عن كونه وصفاً لموقف بشري، ومن هنا تبدأ عموميته التي تتجاوز فرديته وعصره، وتعلو عليهما، وتمنحه، في درجة مناسبة، بقاءه على الأيام.

و«النص» الشعري، تعبيراً، ليس، في أغلبه، سلوكاً إرادياً واعياً في صنعه، لأنه، لكونه تعبيراً محضاً، درجة منظمة من البوح، إن صح هذا التعبير، لأنه، في عمومه، من خلق «اللاوعي»، ولكنه بوح الشاعر ذي الموهبة. فالتجربة يجري صنعها، في ذلك «اللاوعي» من ركام متشابك من مؤثرات الحياة التي يحياها الشاعر، بقوة يختص بها الشعراء، في درجات متفاوتة، تسمى الخيال. ولهذا الخيال قدرة على الانتقاء من ذلك الركام المتشابك وتأليف شيء جديد، في نحو ما، أي شيء لم يكن موجوداً من قبل، مفرغ في نظام من

الألفاظ. فالخيال المنتقي المؤلفُ يدفع عوامل متشابكة كثيرة معقدة، من ثقافة أدبية سابقة وخزين من معجم لغوي خاص، كما ذكرنا من قبل، ومؤثرات مستقاة من تجارب الحياة أو شظايا منها إلى إفراغها في نسق أو أنساق من تأليف منتظم. فالملكة الشعرية ترمي كل شيء في انسجامٍ منغم تنتقى فيه الألفاظ المناسبة التي تعبّر عن التجربة، بقدر ما لها من قوة في التعبير المتفرد عن تلك التجربة من غير أن يشترك الوعي في ذلك إلا في حدّه الأدنى، فيجري بث نغم معيّن في الأشياء، كما يقول: «كولرج» «أو روح توحّد بينها، فتمزج الأشياء، بل تصهرها بعضها في بعض، إن جاز هذا التعبير، بتلك القوة التركيبية السحرية التي أفردنا لها لفظ الخيال»[5]. وقد يدخل هذا النوع من التعبير في منطقة الفن للفن، كما في شعر «بندار» الذي وُصف بأنه يدور في ميدان الفن الخالص[6].

وقد تتزيا نصوص بأزياء مُختلفة، وهو المتوقع، وأغربها ذلك الذي يقطع ما بينه وبين تقاليد الشعر الفنية، أو ربما أغلق عالمه عليه، أو قد تجد «نصاً» غامضاً غارقاً في الإبهام، أو قد يصل إلى حدٍّ يبدو فيه ضوضاء صوتية، أو حتى في تطلب ما هو أصيل لم يسبق إليه من الشعر أن يكون محض ترتيبٍ طباعي، أو حضوراً حسب[7]. وقد يتدخل الوعي في «النص» تعبيراً، بعد الفراغ منه، فيجري فيه قلم التهذيب، على أساس أن الحياة قد تكون غير مرتبة ولكن الفن ليس كذلك»[8] فتهذيبه جزء من ترتيبه، ومن البديهي أن الشعراء يختلفون في درجات التهذيب والتنقيح، ومنهم من يغالي في ذلك حتى يجعل الصقل منه «نصاً» بعيداً عن الأصل الذي أفرغ فيه، فيطغى طابع الوعي عليه، وقد يصل في ذلك إلى درجةٍ تبدو عليه الصناعة والتكلف ظاهرين، وقد عرف النقد الأدبي فريقاً من المنقحين (وإن تفاوتوا فيما بينهم في ذلك) في الشعر العربي القديم، وذاع، في ذلك، صيت «زهير بن أبي سلمى» وابنه «كعب» و«الحطيئة» وآخرين

(5) Method and Imagination In Coleridge's Criticism, PP. 99 - 100; Critical Approaches, p.108; English Critical Texts, pp. 193 - 6.

(6) Hadas, History of Greck Literature, p. 58.

(7) قضايا في النقد الأدبي، ص335.

(8) المصدر السابق، ص71.

ممن عرفوا بالتحكيك والتنقيح حتى وُصفوا بأنهم عبيد الشعر[9].

وعُرف في الغرب، شعراء بالتنقيح، «فهو راس» كان يبني، على ما يقال، قصائده متمهلاً، آجُرَّةً فآجُرَّة. وكان «فرجيل» موضع إعجاب في تأنيه في نظم «جورجكس Georgics»[10]. و«هوراس» هو القائل: «إن أردت أن تكتب شيئاً يستحق أن تعاد قراءته فدع ممحاتك تجهد»[11]. وأمثال «ييتس yeats» و«أودن Auden» «يغيّرون كثيراً في الأسلوب والفِكَر الرئيسة حين يعيدون نشر عمل هو، قبل ذلك، في المطبعة»[12]. ومن النقاد من يرى أن «النص المنقح، بعد النشر، يصبح، بخلاف ما يقول المؤلفون، نصاً آخر يقف بإزاء النص الأسبق، وليس بديلاً عنه في معنى من المعاني»[13]. أما «النص» المنقّح، قبل النشر فيغلق أبوابه على الحقائق المتعلقة بتنقيحه ومقدارها، اللّهم إلا إذا استضاء المتلقي بهوامش أو تعليقات من المؤلف تتصل بذلك، وقلّما كشف المؤلفون، في الشرق، وفي الغرب، أيضاً، عن النسخ الأولى التي جرى فيها «النص» على الصورة التي أملتها فورة التعبير قبل التنقيح. ولكن إن كنا بإزاء «النص» الأول و«النص» المنقّح، فأيّهما يدلّ على صاحبه ويصدق في تعبيره عن التجربة الداخلية المعتملة في أطواء الشاعر في اندفاعها لتتجسد في ولادتها في ألفاظ؟ من النقاد من يرى أن التهذيب مهم للفنان لأنه يمكّنه من أن يدعو عمله نتاجه لا نتاج غيره. فكلّما قوّمه ونقّحه وأعاد تقويمه وتنقيحه أصبح أكثر بعداً عن كل نتاج أنتجه الإلهام، وهو يشعر، في رأي «السلوكيين Behaviourists» أنه أكثر ثقة بنفسه وهو يمارس حرية الانتخاب... فالصائغ يؤمن بالتحسين من خلال التهذيب»[14]. ولكن «النص» إذا كان أكثر بعداً عما أنتجه الإلهام، ومن المخاض الذي أنتجه فربما لا يدل على صاحبه بقدر دلالة الأول عليه، لأنه،

---

(9) الشعر والشعراء (ابن قتيبة)، 1/ 83 ـ 84.
(10) قضايا في النقد الأدبي، ص169.
(11) م.س، ص155.
(12) م.س، ص156.
(13) م.س، ص156.
(14) م.س، ص154.

وهو يمارس التهذيب، إنما يحاول، في نحوٍ ما، أن يلائم بينه وبين ما يروج في السوق الأدبية. وقد يكون متأثراً بآراء نقادٍ معينين أو نظريات معيّنة، أو لعله لا يملك الجرأة الكافية ليواجه مجتمع المتلقين بما أودع «اللاوعي» في «النص» من رسائله الغريبة وإحساساته الدقيقة التي لعلها لا تقرّها أعراف ذلك المجتمع، فيكون تنقيحه عملية تزييف، وتقديم صورة لشخصيةٍ محرّفة تحريفاً يقرّبها من قبول المجتمع لها، وإن أظهرته «نصًّا» يتزيا بغير زيّه الذي يناسبه. فالنص المنقّح «نصّ» محرّف، وإن كنا لا ننسى أن وعي الشاعر الذي تدخّل في تحريفه هو وعيه، على ما لحقه[15] من تأثير غريب عنه. فالتهذيب يفسد الأثر الأدبي، كما يقول «درايدن». وفي كل الأحوال يجب النظر إلى «النص» المحرّف أنه وجهة نظرٍ نقدية قد تقترب أو تبتعد عن السداد. فالشاعر، وهو يفرغ «النص» في ولادته الأولى غير الشاعر الذي يقرأ هذا «النص» بعد ذلك، إنه، في الحال الأخيرة، ناقد لا شاعر، وإن كان هو نفسه صاحب «النص». وليس من فرق بينه وبين الناقد الذي يُمنح الحرية في تهذيبه. فكلاهما له وجهة نظر نقدية تحاول أن تعبّر عن نفسها من خلال التنقيح. ومع ذلك يبقى الجدل مفتوحاً في القدر المسموح للشاعر فيه أن يُجري عليه التنقيح، وقد يكون الشاعر، بخلاف الناقد غير الشاعر، حريصاً على ألاّ يمسّ من «النص» الأصلي إلا ما يتصل بتقويم الخطأ النحوي أو اللغوي، أو ما أشبه ذلك في حدّه الأدنى الذي يبقي «النص» محتفظاً بملامحه وسماته التي ولد عليها، أو بتعبير آخر، يجب أن يشترك وعي الشاعر مع «لا وعيه» في نِسَبٍ تتوازن لتبقي «النصّ» ابناً أصيلاً [شرعياً] له، لا ولداً قد يدعيه آباء آخرون.

وقد يلتقي الشاعر والناقد في شخصية فنان ماهر يبني من دفقات قليلة أو كثيرة من «اللاوعي» أثراً فنياً، أي إنه يصوغ من «خامات» أولى تجد طريقها، أو تجد إيماءاتُها من «اللاوعي» طريقها إلى الوعي، فيجري عليها تعديلاً جزئياً أو تغييراً صغيراً أو كبيراً تدعو إليه ضرورة البناء الفني، فيخرج من تلك الإيماءات

(15) م.س، ص157.

صوراً من نسيجٍ لفظي يتّسم بالجمالية الفنية. وقد يغيّر، في مهارة ودقة، كلمة هنا وكلمة هناك، فتخرج الصورة جديدة إلا من تلك الإيماءات التي لم تكن، في تألقها البعيد الوافي، إلا ومضات لا ملامح لها، حتى إذا تجسّدت في نسيجها اللفظي بدت كياناً له وجوده وسماته الفنية. وقد يخرج التعديل اللفظي صورة أخرى هي ترجمة أخرى أو صدى بعيد لتلك الإيماءات، وقد يخطئ التعديل فيضع لفظاً مكان اللفظ الأصلي مختلفاً عنه إلا في مشابهة جزئية، فينتج عن ذلك الخطأ معنى آخر ليس بينه وبين الأول نسب قريب، فقد كان «أودن»، مثلاً، مسروراً حين أخطأ «أشروود» قراءة لفظة Poets (شعراء) فقرأها Ports (موانئ)، فيما أصبح، بعد ذلك، «الموانئ لديها أسماء للبحر» [للبحر، عند ثغور البحر، أسماء].

«The ports have names for the sea»[16]، أهي الصورة التي أومأ إليها «لا وعيه»؟ كلا، ليست هي تعبيره الأول الذي أتى به، ولكن لعل الصورة الجديدة المعدَّلَة قد أيقظت في «لا وعيه» إحساسات دفينة أخرى، وحركت خياله فأمتعته هذه الصورة المعدّلة أكثر من تلك التي أراد التعبير عنها أوّل الأمر[17].

وقد يستغرق الشاعر في موضوعه، فيبدو وكأنه يغالط في تفسير ظواهر الأشياء التي يتلبسها موضوعه، فتبدو مغالطته إبداعية رائعة تكسوها شاعريته وتجاربه وقوة الخيال لديه، فإذا بها صور جديدة تحمل معها تسويغها في الإبداع الفني الجميل، كقول أبي الحسن الأنباري في رثاء الوزير ابن بقية وقد كان «عضد الدولة» البويهي صلبه عند داره بباب الطاق ببغداد.

عُلوٌّ في الحياةِ وفي المماتِ لحقٌّ أنت إحدى المعجزاتِ

كأنّ الناسَ حولَكَ حينَ قاموا وفودُ نداك أيامَ الصِلاتِ

(16) م.س، ص279.

(17) م.س، ص279.

كـأنّـك قـائـمٌ فـيـهـم خـطـيـبـاً | وكـلُّـهـمُ قـيـامٌ لـلـصـلاةِ
مـددتَ يـديـكَ نـحـوَهُـمُ احـتـفـاءً | كـمـدِّهـمـا إلـيـهـمّ بـالـهِـبـاتِ
ولـمّـا ضـاق بـطـنُ الأرض عـن أن | يـضـمَّ عُـلاكَ مـن بـعـدِ الـمـمـاتِ
أصـاروا الـجـوَّ قـبـركَ واسـتـنـابـو | عـن الأكـفـانِ ثـوب الـسـافـيـاتِ
لعُظْمِكَ في النفوس تبيتُ تُرعى | بـحُـفّـاظ وحُـرّاسٍ ثـقـاتِ
وتُـشـعـلَ عـنـدك الـنـيـرانُ لـيـلاً | كـذلـكَ كـنـتَ أيـامَ الـحـيـاةِ
ركـبـتَ مـطـيـةً، مـن قـبـلُ زيـدٌ | عـلاهـا فـي الـسـنـيـن الـمـاضـيـات
وتـلـك فـضـيـلـةٌ فـيـهـا تـأسٍّ | تـبـاعـدُ عـنـك تـعـيـيـر الـعُـداةِ
ولـم أرَ قـبـل جـذعـك قـط جـذعـاً | تـمـكّـنَ مـن عـنـاق الـمـكـرمـات
... ومـالـك تـربـةٌ فـأقـولَ تُـسـقـىٰ | لأنـك نُـصْـبُ هـطـلِ الـهـاطـلات
عـلـيـك تـحـيـة الـرحـمٰـنِ تـتـرى | بـرحـمـاتٍ غـوادٍ رائـحـات[18]

فالشاعر، هنا، لم ينقل حقائق يجسّدها مشهد المصلوب ولكنه، وهو مستغرق في موضوعه، جرى في مغالطة رامزة، في النظر إلى صور الواقع، كما تفسرها نوازعه التي استغرقتها صورة صديقه المصلوب، أو أن خياله استغل مادتها فصنع منها ما يأتلف مع نوازعه من صور بينها وبين وقائع المصلوب، في حياته، مشابهات في الظاهر، فكانت المغالطة بارعة، لأنها جعلت صور الواقع التي يومئ إليها مشهد المصلوب رموزاً انطلق منها خياله ليؤلف حقائقه الفنية التي تعبّر، من وجهة، عن نوازع الشاعر نحوه، وتجسد، من وجهةٍ أخرى، أعماله في أيام حياته. فحين يدخل المتلقي في عالم هذا «النص» يعي مواضع المغالطة ولكن سرعان ما يعلق منطقه المشدود إلى حقائق الواقع، ساعة التلقي، فيجد المتعة في صور المغالطة، لأنها لم تعد مغالطة بقدر ما هي رموز تصور حقائق ترابطية تنسجم مع هذا العالم الذي صنعه الشاعر.

(18) يتيمة الدهر (للثعالبي)، 2/ 274؛ وفيات الأعيان (ابن خلكان)، ص5/ 120 ـ 121.

نعود إلى «النص» الشعري، تعبيراً، فنرى أنه في خلوصه الذي يقترب فيه من البوح، أو ما يكون نوعاً من البوح المنظّم، يبقى تعبيراً يعني، أول ما يعني، الشاعر نفسه، وأن موقفه الصادق في التعبير قد يكون موقف كثيرٍ من المتلقين، فيعينهم، بدرجات متفاوتة، قليلاً أو كثيراً، ولكنه مع التهذيب والتعديل، وهما من ملكاته ناقداً، يقترب بالنص من الذوق العام أو روح العصر، فيمتد إلى وظيفة جديدة، مع وظيفته التعبيرية الأولى، هي وظيفة الإبلاغ. وبين التعبير والإبلاغ مسافة تجول فيها مقدرة الشاعر التعبيرية ومهارته الفنية وقدرته النقدية، في درجات متباينة. وهنا تقوم مهارة الصنع بصقل التعبير صقلاً يجعله مؤثراً في الآخرين. ويشترك الوعي، بنسب متوازنة مع المهارة الفنية، فأبو تمام، وهو يرثي بطله الذي خاض معركة الجهاد فاستشهد، يرسم لنا من هذا المعنى المعروف صورة فيها مقابلة بين صورتين تنسجمان في تضادّهما انسجاماً يدل على مهارته الفنية الصناع:

تردّى ثيابَ الموتِ حُمْراً فما دجا ... لها الليلُ إلا وهي من سندسٍ خُضْرُ[19]

فصورة الفارس المرتدي «ثياب الموت حُمراً» تقابلها صورته في الثياب السندسية الخُضر، وعبارة «ثياب الموت» صناعة ماهرة، انتزعت من ميدان القتال وليس فيها إلا لون الدم، وهذه مع لفظة «حمراً» تصنع الفارس المجاهد، في المعركة، في صورة فريدة ترسم الهول والبطولة والجهاد، معاً، في مأساة الحرب. ولكنّ هذه البطولة الفريدة ليست كبطولات المحاربين الذين يقاتلون من أجل الدنيا، من أجل القتال. إنها بطولة المجاهد التي يتردى فيها الثياب الحمر قبل الموت، وتلك كناية عن الدماء نتيجة خوض المعركة، فيكتسي ثياب السندس الخضر، وتلك إشارة رائعة إلى موته منتصراً في شهادته التي تؤهله إلى اكتساء الثياب الخضر في الجنة مع الشهداء، وهي الصورة الفنية للمقاتل المسلم في ميدان الجهاد. أوَمضت هذه الصورة المزدوجة في «لا وعي» الشاعر فتلقاها

---

(19) شرح الصولي لديوان أبي تمام، 3/ 297، وقد آثرنا «دجا» على «أتى» التي جاء بها الشرح، وقد أشار المحقق في الهامش أن «دجا» رواية الديوان.

وعيه الماهر الصَّنَاع فجسدها في هذا البيت الفريد؟ مهما يكن من شيء فإن الخيال المؤلف لدى الشاعر الموهوب ربما أفاد من ومضات «اللاوعي» أو الصورة العامة للمجاهدين، والصورة التي يرسمها القرآن الكريم لأهل الجنة وكثير من فتات الحياة مما استقر في نفسه، فصاغت مهارته الفنية من كل ذلك إبداعها في هذا البيت الجميل.

فإذا اختفت المسافة بين التعبير والإبلاغ، كما في هذا المثل الأخير كان لدينا «النص» تعبيراً وإبلاغاً. و«النص»، في هذه الحال، عمل لا يُقصد به التعبير المحض بل يراد به أن يُعرض، أيضاً، على آخرين، يدفع الشاعر إليه هذا الحس الاجتماعي الذي يربطه بالمجتمع. فهو، وهو ابن مجتمعه في العيش والمشاركة العامة، والمُثل، يحتاج إلى ترصين منزلته في مجتمعه وإشباع حاجاته في العيش، ووسيلته، إلى هذا، صناعته الفنية. وإذا كانت قيمة كل امرئٍ ما يحسنه، كما يقول الإمام عليّ، عليه السلام، وذلك حَقٌّ لا مراء فيه، فإن الشاعر ينشد مكانته بما يحسن من هذه الصناعة في فن القول. وهذا يدفعه إلى أن يتطلع إلى أن تكون صناعته مقبولة في ذلك المجتمع، كما ذكرنا قبل. ولكي يتحقق قبولها يجب أن تكون مؤثرة، وهذا يعني أنه يبذل عناية خاصة في تقديم ما يؤثر في الآخرين، أي الأخذ بمقدار مناسب من رأي الآخرين في كل ما يتصل بالصناعة الشعرية. وهذا يعني بذل مقدار من الوعي أكثر من ذي قبل ودرجة من زمّ «اللاوعي» إلى الحد المناسب بما يخلق التوازن المطلوب بينهما. ومن المعلوم أن هذا التوازن ليس «آلياً»، بل يأتي بالمران وبالتهذيب والحذف والإضافة، وكل ذلك يؤثر في الإطارين الداخلي والخارجي أي في التجربة التي تخلق في «اللاوعي»، كما مرّ في أعلاه، والإطار الخارجي تهذيب «النص»، وتهذيب «النص» أو تنقيحه يعني تدخل الوعي في التغيير اللفظي، وكل تغيير أو تهذيب يمس النسيج اللفظي لابدّ أن يؤثر في التجربة المعبّر عنها في ألفاظ. فليست في الألفاظ مترادفات توائم تتطابق في المعنى وفي الظلال التي تخلقها أصواتها، وفي تاريخها الشعري البعيد والقريب. فالنص الشعري وحدة فنية لا فصل في عناصرها، أو، في الأدق، إن الألفاظ تعبّر عن التجربة، وأي تغيير في

الألفاظ هو تغيير أو تحوير في التجربة، وإلغاء التأثير المتبادل بينهما إلغاء للعناصر التي يتألف منها النسيج الشعري الأساس، أو إلغاء لبعضها، وذلك خطأ نقدي يقع فيه كثير من النقاد.

أما «النص»، إبلاغاً، فدرجات مختلفة، أيضاً، فالتجربة الفردية ترتبط بنوع منه تكون غايته إبلاغ الآخرين برسالة من نوعٍ ما كالتبشير بأمرٍ ما يحسّ الشاعر إحساساً قوياً به، ويؤمن به ويحرص على أنْ يبلغه الآخرين. فهو رسالة من الشاعر إلى مجتمع معيّن. فقد تكون الرسالة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك المجتمع وتحاول تحقيق وجودها فيه. ومن هنا لا بدّ من أن تحمل معها تأثيرها القوي بوسائل لفظية فيها تكرار وفيها توكيد وفيها تصوير وتجسيد، بمقدار ما يملك الشاعر من مهارة وصناعة وقوة في الإبلاغ والحسّ الاجتماعي. ولا يلغي هذا النوع من الإبلاغ فردية الشاعر، في كل حال، وإن كان يبرز، في أغلب الأحوال، الجانب المفيد من رسالته أكثر من ذلك الجانب الفني الممتع، ويحاول، في درجات معينة، أن يقدمها في صحاف من ذهب، أو، في الأقل، في صحاف تبرز تأثيرها في الآخرين. وقد تطغى حماسة الشاعر فيقصر شعره على رسالته، وهنا يعلّق «فرديته» إلى حدٍّ ما، ويصبح لسان مجتمعة، لا شاعر نفسه، وتلك حال شعراء المسلمين، أيام الدعوة الإسلامية الأولى، ولا سيما حسان بن ثابت بعد أن أسلم وصار شاعر الرسول الكريم ﷺ الخاص.

وهكذا يرتبط «النص» بالحكم الخلقي. ومع أن فنية الشعر الجمالية هي هدف الشعر الخالص، لكنها تدلف، مع هذا النوع من الإبلاغ، إلى المقام الذي تُعين فيه على تحقيق الفائدة. فالشعر يسوّغ نفسه لدى كثير من الناس بما يحمل من قِيَم خلقية. فثمة علاقة بين الشعر والحكم الخلقي، وهو ما يعتقد به بعض النقاد الغربيين[20].

ومهما يكن من شيء فإن هذا الارتباط بين الشعر والأخلاق هو نتيجة «تبلور» التجربة الفردية التي ترسم، حين تتجسد في «نص»، طريقاً في الحياة أو

(20) The Function of Criticism (Winters) p.19.

توجّهاً نحو مثل أعلى في صور تتكثف كثيراً حتى تبدو وكأنها قاعدة من قواعد العيش، وسنة من سنن السلوك البشري. وقد تجد في الشعر العربي عامة، ولا سيما شعر العصور القديمة كثيراً من هذا النوع من الشعر الذي يطلق عليه شعر الحكمة، كقول النابغة الذبياني:

ولستَ بمستبقٍ أخاً لا تلمُّهُ   على شعثٍ، أيّ الرجال المهذّب؟[21]

وقول أبي ذؤيب الهذلي:

والنفسُ راغبةٌ إذا رغّبتَها   وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تقنع[22]

وقول أرطأة بن سهيّة:

رأيتُ المرءَ تأكله الليالي   كأكل الأرض ساقطةَ الحديد[23]

وقول المتنبي:

من يهنْ يَسْهُلِ الهوانُ عليه   ما لجرحٍ بميّتٍ إيلام[24]

ومن الغريب أن نقاد اليوم من شبابنا، أو من كثير منهم، ينفرون من هذا اللون من الشعر ويَسِمُونه بالخطابية والتقريرية، وهم يكشفون بذلك، عن فقرهم في الخيال، وعجزهم عن ترجمة مثل هذه الأبيات إلى صور ذهنية ملوّنة، أو الغور بعيداً فيما وراءها ووراء هذا التكثيف الشديد الذي ينطوي عليه صوغها، فلا يرحلون إلى المادة الخاصة التي صنعت التجربة أو التجارب الأولى في «لا وعي» كل شاعر من شعراء هذه الأبيات، وإلى تلك التجارب وهي تغترف من صور الحياة، آنئذٍ، لتتخلق في تلك الأغوار في إحساسات شخصية خاصة، ثم إذا بها تُفرغ في مثل هذا الشعر المكثّف الذي يرتفع إلى موقف بشري عام ذي مغزى جمالي يحمل معه تقديره الخلقي وتوجّهه. أترى انتشار «التلفزيون» وأنواع الصور المرئية مما قصّ أجنحة الخيال، سبب قصور الناقد الحديث عن الإفادة من

---

(21) ديوان النابغة الذبياني (صادر)، ص18.

(22) ديوان الهذليين (مصور ط. دار الكتب)، ص3.

(23) الموشح (للمرزباني)، ص377 ـ 378، الأغاني، 13/ 31.

(24) ديوان المتنبي (شرح العكبري)، تحقيق السقا، القاهرة، 1956، 4/ 3.

تكثيف الشعر الذي يجري مجرى المثل؟ من الطريف أن يلاحظ المرء أن ظهور أمثال هؤلاء النقاد يلتقي، في زمنٍ معيّن، إلى حدٍّ يثير العجب، مع سيادة «شياشة» السينما في صالاتها و«شاشات» التلفزيون في البيوت وصالات النوادي. وأغلب الظن أنهم لو لم يكونوا، أو لم يكن خيالهم من ضحايا تأثير «السينما والتلفزيون» لكان لهم تذوق آخر لمثل هذه الأبيات، وتصوّر أو فهم آخر لا يختلف عما أُثر عن قُرّاء الأجيال التي عاصرت أولئك الشعراء أو جاءت بعدهم قبل عصر «السينما والتلفزيون» الذي ارتبطت صور الخيال فيه بما يرتسم على هذه الصحيفة الملعونة التي يطلقون عليها «شاشة»، وليس غريباً أن يضعف الخيال بوجودها كما ضعفت الذاكرة بعد انتشار الكتابة وتيسير الحصول على الورق.

ونبقى قليلاً مع الأبيات التي أثبتناها، آنفاً، فنجد أن الشاعر ملتزم يصوغ من تجربته مغزىً اجتماعياً أو خلقياً، يعبّر به عن رأي معيّن أو يصف به موقفاً بشرياً عاماً. وهو، هنا، ينصح أو يعظ أو يحذر أو يفضح ما خفي عن الأبصار، وفي هذا كله يبلغ رسالته المجتمع الذي يعنى به، ولا يُخرج هذا النوع من الالتزام الشاعر، من ميدانه الشعري إلا إذا سلك الإدلاء الخطابي المباشر في صيغ تعليمية تشبه الأوامر الرسمية المباشرة كقول القائل:

كُنْ ابنَ من شئتَ واكتسبْ أدباً ... يغنيكَ محمودُهُ عن النسبِ

والمهم في الالتزام الشعري أن ينبع من داخل الشاعر، وأن يكون فضفاضاً مرناً لا تزمت فيه، وأن يُبلغ فكرته أو حكمه الخلقي إبلاغاً يفيض بالقوة، وينبض بالحياة، كقول الأعشى في تصوير الوفاء في أبياته القصصية الموجزة الرائعة:

كن كالسموألِ إذ سار الهمامُ له ... في جحفلٍ كسوادِ الليلِ جرّارِ

جارُ ابنِ حيّا لمن نالته ذمتهُ ... أوفى وأمنعُ من جارِ ابنِ عمّار

بالأبلقِ الفردِ من تيماءَ منزلُهُ ... حصنٌ حصينٌ وجارٌ غير غدّار

إذ سامَهُ خُطّتَيْ خسف فقال له: ... مهما تقلْهُ فإني سامعٌ حارِ

فقال: ثكلٌ وغدْرٌ أنت بينهما ... فاخترْ وما فيهما حظٌّ لمختار

فـشـك غـيـرَ قـلـيـل ثـم قـال لـه: إذبـحْ هـديّـكَ إنـي مـانـعٌ جـاري[25]

فالشعر، من هذا الضرب، تجارب اختمرت في النفس وظهرت في صيغة رسالةٍ فنّية تحمل إقناعها إلى متلقيها في نفسها، فتدخل القلب بلا استئذان، كما يقولون، أو تحمل إقناعها معها، كما يقول الشاعر الإنكليزي «وردزورث Warsworth»[26].

وثمة التزام الشاعر المنتمي إلى جماعة أو نحلة أو حزب، وهو التزام يعتنق فيه الشاعر الإطار الفكري الذي تنتمي إليه جماعته، فيتحرك داخله أو خلاله. ومن هنا يبدو التزاماً داخلياً وخارجياً في آن واحد. وعلى قدر إيمانه الداخلي به يتقرر مقدار مناسب من الصدق، ويتبع ذلك إجادته في الإبلاغ إن كان من ذوي المواهب الشعرية الأصيلة، كما في حال حسان بن ثابت وشعراء الأحزاب والفرق الإسلامية الأولى في العصر الأموي، مثلاً، كجماعة العلويين والخوارج. ومن المعلوم أنّ ما يتصل بالإبلاغ يُعنى بالتأثير في المتلقين، وهذا يعني انتخاب الألفاظ المؤثرة فيهم والعناية، بعامة، بفن القول، وبالأساليب التي تحقق هذه الغاية، غاية التأثير في الآخرين لإبلاغ ما يريد الشاعر إبلاغه مما يتصل برسالته التي يحملها إليهم.

أما إذا كان الالتزام مفروضاً على الشاعر من الخارج، فالشاعر يمسي، في هذه الحال موظفاً في دائرة دعاوة أو تبشير، يقول ما يُملى عليه، فيقترب شعره من النظم التعليمي، وهو، في كل الأحوال، لا يملك من الأسباب ما يسوّغ بقاءه، ولو لأمدٍ قصير، بعد مولده. إنه، في أحسن أحواله، صورة من صور شعر المناسبات، يبقى ما بقيت المناسبة، والمناسبة، كما يدل عليها معناها، لا تبقى مع الأيام.

فالشعر الملتزم، من هذا النوع، يقع على الطرف الأقصى الذي يقابله من الجهة الأخرى، في الطرف الأدنى، التعبير الذي يقف على حافة البوح مما يُعنى به «النفساني» وقد يفيد منه الناقد الأدبي، أحياناً.

---

(25) ديوان الأعشى (صادر)، ص69 ـ 70.

(26) Critical Approaches, p.91.

المصادر العربية

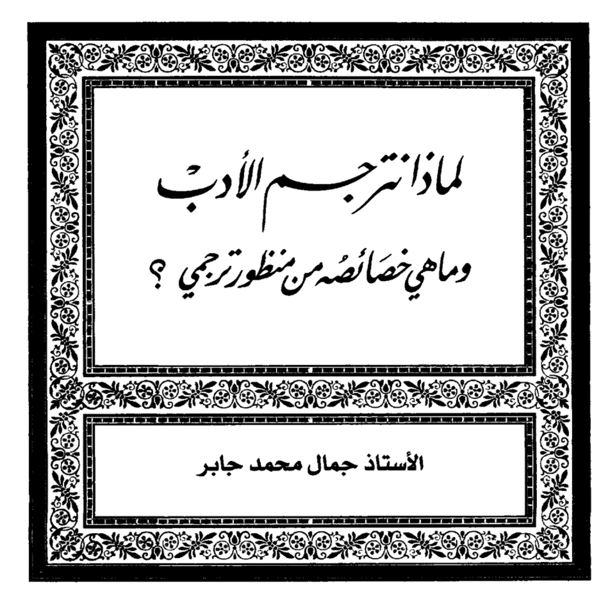
- ابن الأبرص، عبيد، ديوان عبيد بن الأبرص، صادر، بيروت:
ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم.
- الكامل في التاريخ، بيروت 1398هـ ـ 1978م، الأسدي، بشر بن أبي خازم.
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي (ت.د. عزة مصطفى)، دمشق، 1379هـ ـ 1960م.
- أسعد، سامية أحمد، في الأدب الفرنسي المعاصر، القاهرة، 1976م.
- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني (دار الكتب) القاهرة 1928 ـ (دار الثقافة) بيروت، 1956م.
- الأعشى، أبو بصير، ميمون بن قيس؛ ديوان الأعشى، صادر، بيروت، 1380هـ ـ 1960م.
- الباقلاني، أبو بكر، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، مصر، 1963م.
- البصير، محمد مهدي؛ في الأدب العباسي، (ط3)، النجف الأشرف، 1970.
- بنيس، محمد؛ ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب (ط2)، بيروت، 1985م.
- أبو تمام، حبيب بن أوس؛ شرح الصولي لديوان أبي تمام، بغداد، 1977م.
- الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد؛ يتيمة الدهر (ت. محمد محيي الدين عبد الحميد)، القاهرة، 1375هـ ـ 1956م.
- الحمداني، أبو فراس؛ شرح ديوان أبي فراس الحمداني، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد؛ وفيات الأعيان، (دار صادر ـ بيروت)، 1397هـ.
- روثفن، ك.ك. قضايا في النقد الأدبي (ترجمة د. عبد الجبار المطّلبي)، بغداد، 1989م.
- ابن زهير، كعب؛ شرح ديوان كعب بن زهير، (مصور دار الكتب) القاهرة، 1369هـ ـ 1950م.

- أبو زيد، نصر؛ معضلة تفسير نص (مجلة عصور ـ العدد الثالث)، 1401هـ ـ 1981م.
- ابن أبي سلمى، زهير، شعر زهير بن أبي سلمى (ت. فخر الدين قباوة)، بيروت، 1400هـ ـ 1980م.
- ابن شدّاد، عنترة؛ شرح ديوان عنترة بن شداد، القاهرة، 1962م.
- الصاحب، إسماعيل بن عبّاد؛ الكشف عن مساوئ المتنبي، دار المعارف بمصر، 1961م.
- ضيف، شوقي؛ التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، 1959م.
- العامري، لبيد بن ربيعة؛ شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، بيروت، بلا تاريخ.
- القاضي، النعمان، أبو فراس الحمداني، القاهرة، 1982م.
- ابن قتيبة، أبو محمد، عبد اللّه بن مسلم؛ الشعر والشعراء، بيروت، 1964م.
- القرطاجني، أبو الحسن، حازم؛ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تونس، 1966م.
- القيرواني، أبو علي، الحسن بن رشيق؛ العمدة (ط3)، مصر، 1383هـ ـ 1963م.
- كوديول، الوهم والحقيقة (ترجمة توفيق الأسدي)، بيروت، 1982م.
- متى، فائق؛ إليوت، دار المعارف بمصر، 1966م.
- المتنبي، أبو الطيب، أحمد بن الحسين؛ ديوان المتني شرح العكبري، (ت. السقا)، القاهرة، 1956.
- المخزومي، مهدي محمد صالح؛ مدرسة الكوفة (ط2) القاهرة، 1958م.
- المرزباني، أبو عبد اللّه بن عمران، الموشح، القاهرة، 1960.
- المطلبي، عبد الجبار يوسف
  1 ـ الشعراء نقاداً، بغداد، 1986م.
  2 ـ من حديث الشعر الحر (مخطوط).
  3 ـ مواقف في الأدب والنقد، بغداد، 1980م.
- الملائكة، نازك؛ قضايا الشعر المعاصر، بيروت، 1962.
- مندور، محمد؛ فن الشعر، القاهرة.

- الهذليون، ديوان الهذليين (مصور دار الكتب)، القاهرة، 1385هـ ـ 1965م.
- واتسون، جورج، نقاد الأدب (ترجمة د. عناد غزوان وجعفر صادق الخليلي)، بغداد، 1979م.
- رليك، رينيه؛ مفاهيم نقدية (ترجمة د. محمد عصفور)، الكويت، 1987م.

المصادر والمراجع الأجنبية

- Abrams, M.H., **In search of Literary Theory**, Cornell University Press, 1972.
- Bebbington, W.G.; **An English Handbook**, Great Britain, 1970.
- Coombes, H.; **Literature and Criticism**, London, 1953.
- Daiches, David; **Critical Approaches**, London, 1956.
- Enright, D.J. and Chickara; **English Critical Texts**, London, 1970.
- Hadas, M.; **History of Greek Literature**, N.Y., 1955.
- Keene, Donald; **Japanese Literature**, N.Y., 1959.
- Scholes, Robert; **Structuralism in literature**, London, 1973.
- Ward, A.C., **Twentieth - Century Literature**, London, 1956.
- Wellek, René (and Austin Warren); **Theory of Literature**, London, 1955.
- Westland, Peter; **Contemporary Literature**, vol. VI, London, 1950.
- Winters, Yvor; **The Function of criticism**, London, 1957.
- Wrenn, C.L.; **The English Languge**, London, 1956.
- Muttalibi, A.J,; **A Critical study of the Poetry of Dhul-Rumma**, (Thesis - Ms. London University) London, 1960.



1 ـ لماذا نترجم الأدب؟

قد نحتاج للإجابة عن هذا السؤال إلى بحث كامل، لما يقتضيه الأمر من شرح مفصّل وتعليل مقنع، وهو ما يضيق المقام هنا عن فعله، غير أنه لا مناص من تقديم إجابة موجزة بالقدر الذي يخدم هدف هذا المقال ووحدته المنطقية. وللإجابة عن هذا السؤال، لا بد من الإجابة عن سؤال آخر قبله؛ وهو: لم الأدب؟ أي لماذا نكتب الأدب، ولماذا نقرأه[1]؟ نحن نكتب الأدب ونقرأه

(1) انظر: تيسر شيخ الأرض: رسالة الترجمة رسالة الكتابة، الفكر العربي، السنة العدد 60، معهد الإنماء العربي، بيروت، أبريل ـ يونيو 1990، ص: 173.

لحاجتنا إلى تحقيق المتعة والفائدة[2]، والمتعة قد تكون تلبية لحاجة روحية في أنفسنا وهي تتحقق من خلال الإفصاح عن كل ما يختلج في أنفسنا من حب وكره، ولذة وألم، وفوز وإخفاق، وإيمان وشك، ورجاء ويأس، وخوف وطمأنينة، وفرح وحزن. كذلك لحاجتنا إلى الحقيقة لكونها نوراً نهتدي به في حياتنا. والحقيقة قسمان؛ حقيقة ما في أنفسنا، وحقيقة ما في العالم من حولنا، فضلاً عن حاجتنا إلى الجمال وتعطشنا إلى الجميل في كل شيء وميلنا إليه، على الرغم من تضارب أذواقنا وتباينها. كما تتحقق المتعة من خلال حاجتنا إلى الموسيقا وميل أرواحنا إلى ما يأتلف من أصوات وألحان ونفورها عما يتنافر منها.

تلك هي أبرز جوانب الحاجة الروحية التي يتحقق بها استمتاعنا بالأدب، كتابة وقراءة، وهي وإن تنوّعت بتنوّع الأفراد والأمم، فلا تتنوّع بجوهرها، بل بقدر شدتها وشعورنا بها[3].

أمّا فائدة الأدب، فمنها تحقيق المتعة نفسها، وما تكتسبه أنفسنا من جراء ذلك من راحة وتجدّد وانطلاق. ومن الفوائد الأخرى أن الأعمال الأدبية، والفكرية مثلها، تساعد على الإسراع في نضج فكر الإنسان وانتقاله من مرحلة إلى أخرى، لأنها تساعد على تفجير التناقضات وحسم الصراعات وكشف الحقائق ونشرها، كما حدث فعلاً مع رواية «الأُم» لغوركي في عصر «لينين»، الذي نظر إليها من وجهة نظر سياسية وعقائدية[4]. ذلك لأن ارتباط الإنسان بالأدب كارتباطه بالحياة، «ففي الأدب يرى نفسه ممثلاً ومشاهداً في وقت واحد. هنالك يشاهد نفسه من الأقماط حتى الأكفان. وهنالك يمثل أدواره المتلوّنة بلون الساعات والأيام. وهنالك يسمع نبضات قلبه في نبضات سواه، ويلمس أشواق روحه في أشواق روح غيره. ويشعر بأوجاع جسمه في أوجاع جسم إنسان مثله. هناك تتخذ عواطفه الصماء لساناً من عواطف الشاعر. وتلبس

---

(2) See: Wellek, René and Warren, Austin, The Theory of Literature, Renguin Books, London, 1985, P.31.

(3) انظر: ميخائيل نعيمة: الغربال، مؤسسة نوفل بيروت، ط10، 1975، ص70.

(4) انظر: حنا مينه: هواجس في التجربة الروائية، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988، ص147.

أفكاره رداء من نسيج أفكار الكاتب، فيرى من نفسه ما كان خفياً عنه، وينطق بما كان لسانه عَيِيّاً عن النطق به، فيقترب من نفسه ويقترب من العالم. فربّ قصيدة أثارت فيه عاصفة من العواطف. ومقالة تفجّرت لها في نفسه ينابيع من القوى الكامنة. أو كلمة رفعت عن عينيه نقاباً كثيفاً. أو رواية قلبت إلحاده إلى إيمان، ويأسه إلى رجاء، وخموله إلى عزيمة، ورذيلته إلى فضيلة. تلك مزية قد خصّ بها الأدب[5].

وفضلاً عن ذلك، فللأدب فوائد ثقافية ولغوية وربما علمية أيضاً، ففيه نشر للثقافة وتجدّد لها، وفيه كسب للغة وإغناءٌ لها، وفيه تعليم للجاهل بما لا يعلم، وتسجيل للحوادث والوقائع، ونقل لخبرة السابقين وتجديدها، وتأكيد للحقائق العامة، وترسيخ للقيم الإنسانية، وكلّها لبنات ضرورية لبناء صرح الحضارة عامة.

والآن، وبعد هذا التقديم الموجز لأهمية الأدب، يأتي دور الإجابة عن السؤال الأساسي؛ وهو: لماذا نترجم الأدب؟

تنطلق أهمية ترجمة الأدب من أهمية شيوعه ليتجاوز حدود الفردية والإقليمية، إلى الحدود العالمية، أو الإنسانية عامة، يقول الفنان الإيطالي ليوناردو دافنشي: من يستطيع بلوغ النبع لا يشرب من الجرة[6]، والترجمة هنا هي بمنزلة تلك الجرة، التي يلجأ إليها من يعجز عن قراءة الأدب في لغته الأصلية، لأي سبب كان. ولترجمة الأدب، كما للترجمة عامة، أهداف رئيسة ثلاثة. أولها شخصي، يكون محوره المترجم الذي يقوم بالفعل، أو طالب الفعل، والثاني قومي، ويكون محوره أدب شعب من الشعوب، أو أمة من الأمم، والثالث هدف إنساني عام، يكون محوره الإنسانية عامة وما يتعلّق بها من قيم[7].

---

(5) ميخائيل نعيمة: الغربال، ص26، 27.

(6) انظر: حكمت لميا: حول قضايا الترجمة، الموقف الأدبي، السنة 17، العددان 202، و203، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، آذار 1988، ص116.

(7) انظر: شوكت يوسف: أهمية الترجمة وضرورتها في المجتمع العربي، الموقف الأدبي السنة 17 العددان 202 و203، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، آذار 1988، ص163.

أمّا الهدف الأول، فهو تلبية لحاجة شخصية ورغبة في الاستفادة من نتاج عقول الآخرين وخبراتهم وثقافاتهم، والتمتع بذلك النتاج: من خلال المشاركة الوجدانية بين المؤلِّف والمترجم، أو قارئ الترجمة، وما ينتج عن ذلك من غوص في عالم الخيال الذاتي.

والهدف الثاني هو حقن الأدب القومي وتغذيته بدم جديد، بغية تنشيطه والرفع من مستواه، وجعله أكثر شمولاً لنماذج من الآداب، وانتشار الثقافة والخروج بها من نطاق القومية أو الإقليمية. وإذا ما ازدهر أدب أمة، كان ذلك علامة على ارتقائها سلم التقدّم والازدهار المادي والثقافي، لأن الترجمة كانت دائماً أيسر السبل لقطف ثمار الحضارات المجاورة وتناولها. وغالباً ما يحدث هذا التلاقح وتلك الاستزادة بين الآداب التي تربطها روابط معيّنة، كالجوار والتبعية السياسية والثقافية، والحاجة الموافِقة وغيرها. هكذا، فإن اتصال أدبين يعني قيام جسر بين ثقافتين، تنتشر من خلاله روائع الأدب والفكر، وذلك ما فعله كثير من الشعوب والأمم، وكان للمترجمين فيه دور فعّال ومرموق.

أمّا الهدف الثالث، فهو الهدف الإنساني الشامل، الذي يتحقق من خلاله انتقال القيم الإنسانية وانتشارها، حيث تُحدِثُ أرضية صلبة للتقارب والتفاهم بين الشعوب والأمم. وترجمة الأدب هي التي تساعد على تشكّل النماذج الإنسانية العامة، وتعمل على إنتاج لغة أخرى، تكون قاعدتها التجارب الإنسانية العامة، فهي أقرب إلى اللغة العالمية منها إلى المحلية أو الإقليمية. وما شيوع الآثار الأدبية وتسميتها بالخالدة إلا دليل على ذلك، لأنها أصبحت تراثاً للإنسانية عامة.

كما أن هناك جملة من الأهداف الثانوية لترجمة الأدب منها الأهداف التجارية، والشهرة الذاتية للمترجمين والقائمين على عملية الترجمة. ومنها ما يهدف إلى التغلّغل الثقافي والتبعية السياسية، وهي دوافع دنيا لا ينبغي أن يتخذها المترجم أساساً في قصده لترجمة الأدب.

2 ـ خصائص النص الأدبي في منظور الترجمة:

تفطّن الأدباء والمترجمون والنقاد، منذ القدم، إلى أن عملية الترجمة عامة

تكتنفها مشكلات متعدّدة، وأن ترجمة النص الأدبي خاصة، تثير مشكلات تكون عادة متميّزة، قد لا تثيرها ترجمة نص آخر، ذلك لأن النص الأدبي نفسه ذو خصائص تميّزه عن غيره. ومن الذين تفطنوا إلى المشكلات الخاصة التي تثيرها ترجمة النص الأدبي الجاحظ والجرجاني، عندما تحدّث الأول عن نقل الشعر(8) وتحدّث الثاني عن ترجمة الاستعارة(9).

وعلم الرغم من انضواء بعض النصوص الفلسفية تحت صنف التعبيرية، مثلها في ذلك مثل النص الأدبي، فإنها تتميّز بوفرة العناصر الإبلاغية Communicative Elements وتناول العموميات أكثر من الجزئيات، والتفسير والتعريف أكثر من التصوير والإيحاء، كما هي الحال في النص الأدبي(10).

والخصائص التي تميّز النص الأدبي هي:

1 ـ سيطرة الوظيفة التعبيرية:

يشتمل النص الأدبي عادة على رؤية المؤلِّف الخاصة إلى الكون، وفهمه الخاص للواقع الذي ضمَّنه ذلك الأثر، فهو يتحدّث عن نفسه ويصف عواطفه وانفعالاته وتفاعله مع الوجود من حوله(11). وهو يستخدم اللغة لخدمة ذلك الغرض، فهي التي تنقل لهجته الخاصة وموقفه وتعمل على إحداث التأثير في القارئ، واقتناعه بتلك الرؤية وذلك الموقف(12)! وعاطفة المؤلِّف عنصر مهم من العناصر التي تكوّن النص الأدبي وتخدم الوظيفة التعبيرية فيه. وهي التي تضفي عليه صفة الدوام بخلاف النص العلمي، مثلاً، الذي يكون خاضعاً للعقل، ومن ثم سريع التغيير(13).

(8) انظر: الجاحظ: الحيوان، 1: 54 وما بعدها.

(9) انظر: الجرجاني: أسرار البلاغة ص26، ثم راجع: محمد الهادي الطرابلسي بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ تونس، 1988، ص101.

(10) See Newmark, Approaches to Translation, p.64.

(11) See: Delisle, Translation: An Interpretive Approach, p.14.

(12) See: Wellek and Warren, The Theory of Literature, p.23.

(13) انظر: عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1972، ص106.

«وللصلة بين الأدب والعاطفة مظاهر تتجلى في الأديب، وفي القارئ، أو السامع، وفي منابع الإنتاج الأدبي من البيئة والفطرة، فهي للأديب مبعث لخواطره وشاحذ لإنتاجه، وهي للقارئ أوتار حساسة يجد في رنينها ونغماتها المعاني الحافزة، وهي للإنتاج الأدبي كالشذى يعطّر أرجاءه، أو كالماء العذب النمير تنبعث منه الحياة»[14]. لذلك فالأثر الأدبي يتجلى فيه مزاج الأديب وطبعه وخلقه ومذهبه في الحياة وثقافته وتفسيره للأشياء. كما تتضح فيه كلماته المفضّلة وجمله وطريقة تصويره وتعبيره[15].

وتعتمد قوة الأثر الأدبي ووحدته على متانة انطباعات الأديب واتساقها، لأنها هي التي تكوّن الجو العام للنص. ولذلك كلّه فإن الوظيفة التعبيرية للغة في النص الأدبي هي السائدة، بل المهيمنة[16]. والمترجم الجيد هو الذي ينجح في نقل معنى النص دلالياً من خلال المحافظة على رؤية المؤلّف ولهجته الخاصة وموقفه وعواطفه.

2 ـ القدرة الإيحائية:

«يعدّ الأدب بنوعيه الشعري والنثري تربة خصبة لاستقلال الدلالات الهامشية [وهي ظلال المعاني] لغرض تحقيق المتعة الفنية في النص الأدبي والتأثير في المخاطبين، وإشراكهم وجدانياً في التجربة الشعورية. ويتفاوت الأثر الوجداني الذي يحس به المتلقون باختلاف درجة اكتناز النص المقروء أو المسموع بالإيحاءات العاطفية، ومدى ما يكون لتلك الإيحاءات من صدى وجداني في نفس الملتقي»[17] وتعمل الصور البيانية على إضفاء القدرة الإيحائية للنص الأدبي، وذلك لارتباطها بالخيال الذي هو من وسائل الأديب في التصوير. والخيال يلوّن النص الأدبي ويبث فيه الحياة والحركة. ويرتبط الخيال

---

(14) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(15) انظر: أحمد الشايب: الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1976، ص: 127.

(16) See: Delisie, Translation: An Interpretive Approach, p.14.

(17) محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضور مفهوم الدلالة المركزية (رسالة ماجستير مخطوطة)، كلية اللغات، طرابلس، ليبيا، ص170.

بالعاطفة؛ فكلما كانت العاطفة قوية، كانت الحاجة إلى الخيال أقوى، حتى تُظهِر روعتها وتُحدِثَ تأثيرها[18]. ولهذا لم تكن كل جوانب الرسالة في النص الأدبي واضحة، بل تبقى جوانب منها غامضة، نتيجة استغلال الأديب للدلالات الهامشية. وتنتج القدرة الإيحائية كذلك من النسق الذي يتخذه الأديب للكلمات وإيقاعات الجمل والأصوات بما يخدم رسالة النص، وكل ذلك مطلوب من مترجم النص الأدبي نقله. وتكون مهمة المترجم أصعب عند نقل الشعر، لأن الشكل في الشعر يكون ذا أهمية قصوى، في حين يعمل النظم والتآلف والجناس على تعزيز الصورة التي أراد الأديب رسمها أو الإيحاء بها[19]. وتختلف الصور والمعاني التي تحصل في الذهن باختلاف المتلقين وبيئاتهم وتجاربهم وميولهم وأذواقهم، ومن هنا قد تتعدّد ترجمات الأثر الأدبي الواحد. من صور بيانية تساعد على تجسيم ما يتعلق بالحواس؛ كالصوت واللمس والشم والذوق. وأخيراً تأتي أهمية الموسيقا التي تنتظم في النص من خلال الجناس Alliteration والسجع Assonance والإيقاع Rythm والمحاكاة الصوتية Oromatopeia، وكذلك الوزن Metre والقافية Rhyme في الشعر. وتأتي صعوبة الترجمة في مثل هذه الحالة، لأن المترجم ليس في وسعه تجاهل أي من هذه العوامل الثلاثة التي تعتمد عليها قيمة النص الجمالية، شعراً كان أو نثراً[20]. وللتمثيل على ما تقدّم نورد قطعة من رواية «صورة الفنان في شبابه» A Potrait of the Artist as a youngnan لجيمس جويس James joyce، التي تتحقق فيها الخصائص الثلاث السابقة للنص الأدبي. والقطعة هي:

«وقفت ثابتة وسط اليم أمامه فتاة بمفردها، مرسلة بصرها، في تأمل، إلى البحر، بَدَتْ الفتاة وكأنها قد حوّلت بفعل السحر إلى ما يشبه الطائر البحري، الغريب الجميل، كانت ساقاها الطويلتان الرفيعتان العاريتان، رقيقتين ناعمتين، كساقي طائر اللقلق، وكانتا نقيتين، لا تشوبهما شائبة، لولا أثر لِلَوْن زمردي

(18) انظر: عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، ص118.

(19) See: Delisle, Translation: An Interpretive Approach, p.14.

(20) See: Newmark, Approaches to Translation, p.65.

لطحلب بحري كان قد اتخذ من نفسه علامة على بشرتها. أما فخذاها القصيرتان المتخذتان هيئة العاج في لونه ونعومته، فقد كانتا عاريتين حتى الوركين تقريباً، حيث ظهرت الهُدب البيضاء لسروالها [. . .] القصير وكأنها كساء من وبر ناعم أبيض. كانت تنورتها الزرقاء الأردوازية قد رفعت وربطت في جرأة حول خصرها، فظهرت الأطراف كذيل يمامة خلفها. كان صدرها صدر طائر، ناعم ورقيق، رقيق وناعم كصدر يمامة كسيت بريش داكن اللّون. أما شعرها الطويل الأشقر، فكان كشعر طفلة. وكالطفلة، ظهر وجهها وقد حُفّ بأعجوبة الجمال الخالد»[21].

يصف الكاتب الطريقة التي يقابل فيها أحد شخصيات الرواية الجمال مصادفة، وهو المتمثل في فتاة تقف وسط البحر.

ويتضح من القطعة أن منظر التقاء الفتاة قد حوّل بفعل الرمزية Symbolism من منظر عادي إلى منظر خاص، ظهرت فيه الفتاة في صورة طائر، بما تحمله من معنى رمزي. يقول الكاتب «. . . قد حوّلت بفعل السحر إلى ما يشبه الطائر البحري»، «ساقاها الطويلتان الرفيعتان العاريتان، رقيقتين ناعمتين كساقي طائر اللقلق. . .».

«ظهرت الهدب البيضاء لسروالها [. . .] القصير، وكأنها كساء من وبر ناعم أبيض». «كانت تنورتها الزرقاء الأردوازية قد ربطت. . . حول خصرها، فظهرت. . . . كذيل يمامة. . .».

ذلك هو الانطباع الذاتي الذي أراد الكاتب أن ينقله لنا، وهو يمثل الوظيفة التعبيرية للنص. ويحدثنا الكاتب عن التقاء الجمال من خلال إنتاجه صورة الطائر البحري الجميل، وذلك ما يمثل القدرة الإيحائية للنص، لأنه نجح في تحصيل صورة للطائر الجميل في أذهاننا.

(21) Joyce, james, A Portrait of the Artist as a youngman, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1992, p.171.

أمّا فيما يتعلق بأهمية الشكل، فالقطعة غنية بالقيم البلاغية عامة، والصور البيانية خاصة، وهو ما يدل على اهتمام الكاتب بمعجمه.

أما فيما يتعلق ببنية القطعة، فنجد أن الكاتب قد بدأ بوصف ساقي الفتاة، ثم فخذيها، ثم ثيابها حول خصرها، ثم صدرها، ثم شعرها الطويل، ثم وجهها. ومن مظاهر اهتمامه بالمحسنات البديعية، إيراده للتناظر العكسي Chiasum «...ناعم ورقيق، رقيق وناعم...» وكذلك تغييره لنظم الكلام، وتكراره للفظة طفلة في: «أما شعرها الطويل فكان كشعر طفلة. وكالطفلة، ظهر وجهها...»[22].

ذلك نموذج مما يعانيه المترجم في نقل معنى النص الأدبي دلالياً بنفس الحالة التي قصد المؤلِّف أن يكون عليها النص. ويتطلب ذلك من المترجم أن يكون دقيقاً في اختيار كلماته وتراكيبه، حتى يأتي النص المترجم كالحسناء وصورتها في المرآة.

3 ـ أهمية الشكل:

اللغة في النص الأدبي لا يُقصد بها الإبلاغ فقط، بل هي غاية في حد ذاتها، ولذلك جاء شكل النص الأدبي ومضمونه وحدة واحدة لا سبيل إلى انفصال أحدهما عن الآخر، بل يتضافران لإبراز رسالة الأثر الأدبي بالهيئة التي قصد المؤلِّف أن تكون عليها. وبهذه الحالة يكون النص الأدبي قد وجّه لإثارة العواطف والانفعالات، أكثر من قصده إبلاغ الحقائق، كما تفعل النصوص العلمية مثلاً، أو لتوجيه القارئ إلى فعل عمل شيء معين، كما هي الحال في النصوص الندائية. يتمّ كل ذلك من خلال استخدام المؤلِّف للغة استخداماً خاصاً، يتميّز من خلال أسلوبه، الذي يكون في الغالب صدى لشخصيته، ذلك لأن كل أديب له طريقته الخاصة في استخدام مصادر اللغة الإدراكية والجمالية، فيقصد المعاني ويسخر لها الأساليب البلاغية والصور البيانية؛ كالتشبيه والاستعارة والكناية، لتقديمها في قالب مبتدع يُحدث هزة في فكر السامع

(22) See: Delisie, Translation: An Interpretive Approach, p.15.

والقارئ. ولا يقف اهتمام الأديب بالشكل عند هذا الحد، بل يتعدّاه إلى محاولته جعل القارئ يرى صورة مختلفة للعالم الذي يصوّره[23].

والشكل في النص الأدبي هو الذي يصوغ الحقيقة الشعرية Poetic Truth للنص، تلك الحقيقة التي لا يكون لها معنى فعليٌ أو مستقل، بل يتحقق معناها من خلال ارتباطها بمعاني النص الأخرى. وإذا ما أضاع المترجم هذه الحقيقة الشعرية، يكون قد أفسد معنى النص كلّه، لأن ذلك يعني إتلاف دقة التحليل اللغوي Delicacy ورقة الأسلوب الناتجة عن نظم الكلام Word - Order وموسيقاه ومعناه الإدراكي. وتعتمد القيمة الجمالية للنص أولاً على بنية النص؛ وهي خطة النص بأسره، وشكل الجمل وإتّزانها، ثم المجاز وما يتعلّق به.

4 ـ تعدد المعاني والقابلية لتعددية التأويل:

الكلمات في النص عامة هي التي تبتدئ، عندها عملية القراءة، فعملية التأويل، فعملية الترجمة. ذلك أن المترجم، أثناء عملية القراءة، يكون في حالة تفاعل خاصة مع كلمات النص، التي يتفحصها ليتبين وظائفها الدلالية والثقافية ضمن النص[24]؛ أي تحديد معانيها وتحديد أولويات نقل تلك المعاني.

تلك هي الحالة في ترجمة النصوص عامة، أمّا فيما يتعلق بترجمة النص الأدبي، فالأمر له حالة خاصة؛ ذلك لأن النص الأدبي لا يخضع لعملية فهم أو تأويل واحدة، وقد تتعدّد تأويلات النص بتعدّد قرائه، كما هي الحال في اختلاف النقّاد حول تأويل النص وتقويمه، وهو أحد مظاهر التباين بين النص الأدبي وغيره من النصوص. فالنصوص غير الأدبية تكون خاضعة لضوابط معيّنة؛ هي الأغراض المحدّدة التي تُوجَّه تلك النصوص إلى تحقيقها، وتكون تلك الأغراض عادة واضحة، وهو ما يجعلها غير قابلة في القالب للتأويل المجازي، فلا نستطيع، مثلاً، أن نُؤوّل تقريراً علمياً أو وثيقة تاريخية أو صفحة

(23) See: Ibid, p.14.

(24) See: Biyuenet, John and Schulte, Rainer, The Craft of Translation, Univ, of Chicago Press, Chicago & London, 1989, p.x.

تعليمات تأويلاً مجازياً، إلا أن يأتي ذلك على حساب الأغراض التي وضعت تلك النصوص من أجلها. أمّا النصوص الأدبية فلا تخضع لمثل هذه الضوابط المحدّدة، لأنها لا تقع ضمن سياق تخاطبي أو إبلاغي معيّن يفرض عليها مثل تلك الأغراض. وفضلاً عن ذلك، فإن الكيفية التي يُقرأ بها النص غالباً ما تكون اختيارية، لأنه لا توجد ضرورة تجبر القارئ للنص الأدبي على أن يتناوله بطريقة معينة. وهذا ما دعا إلى القول إن قراءة النص الأدبي وفهمه هي نوع من التأويل الذاتي، ويتضح ذلك من خلال محاولة الواحد منا إبلاغ الآخرين وإقناعهم بالاستجابة التي تحصّل عليها من قراءة أثر أدبي معيّن[25]. وكلما كان النص الأدبي غنياً بالدلالات الهامشية الخاصة بالمؤلِّف والدلالات الهامشية الاجتماعية والثقافية، كانت معانيه أكثر تعدداً، وتأويلاته أكثر احتمالاً وتبايناً.

وقد تختلف تأويلات النص الأدبي الواحد باختلاف الزمان والمكان، لأن في اختلافهما تغييراً للعوامل والمؤثرات المحيطة بقارئ النص أو مترجمة. ومن ثم «فليس هناك اكتشاف أخير في تفسير الأدب، ولكي ننصف عملاً ما فلا بد من شيء من الحرية في تفسيره»[26].

ويُستنتج منم ذلك كلّه جواز تعدّد ترجمات العمل الأدبي الواحد، حتى نضمن انتقال كل جوانب النص الأصلي، ولتجد الآراء المتباينة والأذواق المختلفة فسحة لها في تناول النص وتقويمه.

5 ـ تجاوز النص حدود الزمان والمكان:

على الرغم من أن النص الأدبي هو نتاج زمان ومكان معينين، وهو أيضاً مرآة لهما، فإنه يتجاوز حدود الزمان والمكان[27]، أي إن قيمته بوصفه أثراً أدبياً، لا تتأثر كثيراً بتغير الزمان أو المكان.

---

(25) See: Newton, K.M, Interpreting the Text, Harvester Wheatsheaf, New York, Ist Edit 1990, p.6.

(26) طه وادي: دراسات في نقد الرواية، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، 1989، ص206.

(27) See: Delisle, Translation: An Interpretive Approach, p.16.

ذلك لأن رسالة النص الأدبي تتجه إلى عدد غير محدود من القراء، بخلاف النصوص الأخرى التي تكون موجّهة إلى فئة معينة أو نوع محدّد من القراء. والنص الأدبي بنية لغوية قارة بعد انتهاء مؤلِّفها من صياغتها[28]، فيصير النص من ثم مستقلاً عن أي سياق إبلاغي أو تخاطبي محدّد. وأهمية اللغة في النص الأدبي كذلك تفوق أهمية ما تحيل إليه. ولموضوع النص الأدبي وما يتعلق به من قيم إنسانية عامة أهمية كبرى في جعل النص الأدبي يتجاوز حدود الزمان والمكان. ومما يؤكد ذلك اهتمامنا المستمر بالشعر القديم كالمعلقات، وقصائد أبي العلاء وقيس العامري، وملاحم كالإلياذة والأوديسة لهوميروس، ومسرحيات شكسبير Shakespeare وروايات تشارلز ديكنز Charles Dickens وتوماس هاردي Thomas Hardy وغيرهم كثير. فإذا كانت هذه من الأدب آثاراً خالدة، فإن في خلودها برهاناً على أن في الأدب ما يجعله يتعدى حدود الزمان والمكان.

وللمقاييس التي نقيس بها الأدب أهمية كبرى في جعله خالداً، وهي تلك المقاييس التي قاسه بها الأولون، وربما قاسه بها اللاحقون، لأن هذه المقاييس لا تتقيد بزمن ولا تتعلق بمكان، بل هي حاجات الأولين الروحية للأدب وحاجاتنا إليه، ومن هذه الحاجات ما هو مرتبط بالفرد ومنها ما هو مرتبط بالجماعة أو الأمة، ومنها ما هو مشترك بين كل الأفراد والجماعات والأمم، ومن الصعب تحديد هذه الحاجات تحديداً قطيعاً، إلا أن ذكر أبرزها فيه ما يكفي لتوضيح كونها مقاييس للأدب عبر العصور والأمكنة. وأولها حاجتنا إلى الإفصاح عن كل ما ينتابنا من أحوال نفسية كالعواطف والانفعالات والتأثرات. ثم حاجتنا إلى الحقيقة لكونها نوراً نهتدي به في حياتنا، وهي حقيقة ما في أنفسنا وحقيقة ما في الكون من حولنا. أمّا ميلنا إلى الجميل في كل شيء، فهو دليل على حاجة كل منا إليه وتلهف نفسه عليه. وأخيراً حاجتنا إلى الموسيقا وميلنا إلى كل ما ائتلف من أصوات وألحان، ونفورنا مما تنافر منها واختلف. تلك

---

(28) انظر: عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ديسمبر 1983، ص48.

وغيرهما من الحاجات نجدها في النص الأدبي بنوعية؛ الشعري والنثري[29].

وإذا ما أعيدت ترجمة نص أدبي معيّن مرة كل جيل مثلاً، فما ذلك إلا للحفاظ على مضمونه، وبث الحياة من جديد في شكله[30]، و«للتوفيق بين نتاج أدبي من جهة وفكر وإحساس ومجتمع ولغة تطوّرت في غضون ذلك وتبدّلت من جهة أخرى»[31].

6 ـ نقله القيم الإنسانية:

سبقت الإشارة، ضمن الفقرة السابقة، إلى أن أحد أسباب خلود النص الأدبي هو نقله القيم الإنسانية العامة، مثل الحب والخير والصداقة والتضحية والإيمان وشقاء الإنسان وفرحه، والقلق والحرية والوفاء والحياة والموت... وغير ذلك كثير. هذه القيم الإنسانية موضوعات ثابتة تتناولها الإنسانية في كل زمان ومكان، وضمنتها آثارها الأدبية، وتناقلتها الأجيال باعتبارها قيماً لا تبلى، وذلك ما يجعل الفرد منا يولي الأدب هذه الأهمية، فضلاً عن المتعة الجمالية، التي تضفي على تلك القيم كساءً يتأثر بلون الزمان والمكان.

مثل هذه القيم تطرح بطرق فنية، تختلف باختلاف الجنس الأدبي Literary Genre واختلاف مؤلِّفه. ومترجم النص الأدبي لا ينجح في أداء مهمته إلا إذا أخذ كل ذلك بعين الاعتبار ووفّق بين الكلمات ودلالاتها والنص ومعناه.

تلك هي أبرز خصائص النص الأدبي التي تميّزه عن غيره من النصوص، غير أن أهميتها في منظور ترجمي تتفاوت بتفاوت تأثيرها في عملية الترجمة نفسها، ونتاج تلك العملية في اللغة المستهدفة. ولا يخفى على أحد مدى تميّز الخصائص الثلاث الأولى على الثلاث الباقية، ذلك لارتباط الخصائص الأولى

(29) انظر: ميخائيل نعيمة: الغربال، ص68 وما بعدها.

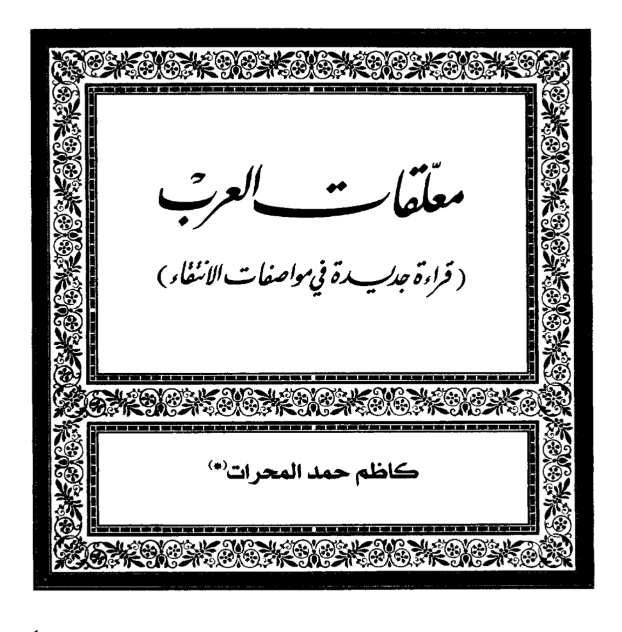
(30) See: Delisle, Translation: An Interpretive Approach, p.16.

(31) انظر: جوزيف ميشال شريم: منهجية الترجمة التطبيقية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1982، ص111 ـ 112، نقلاً عن: Mownin. G, Linguistique et Traduction.

بمنشئ النص ووجهة نظره، واستخدامه الخاص للغة، وما يوحي به في فكر السامع أو القارئ. لذلك فإن الاهتمام بالدلالات الهامشية في ترجمة النص الأدبي دون الدلالات المركزية كان من أبرز ما يميز الأدب عن غيره، لأن الأدب رمزي Symbolical مجازي Allegorical، وغيره إحالي Represenational[32]
ويمكن اعتبار ما تقدّم من توضيح لخصائص النص الأدبي رداً موجزاً على من يدعي عدم وجود ضرورة للتفريق بين النص الأدبي وغيره من النصوص في الترجمة. ومن الذين يدّعون ذلك بيتر فولكس Peter Foulkes، الذي يرى أن مثل هذا التفريق سيقود في النهاية إلى عرقلة تقدّم نظرية الترجمة عامة[33].

(32) See: Newmark, Approaches to Translation, p.6.

(33) See: Foulkes, Peter, Literary Translation, Is ıt Different? The Linguist, Vol. 28, No.1, The Institute of Linguists, UK, 1989, p.27.



معلّقات العرب

(قراءة جديدة في مواصفات الانتقاء)

كاظم حمد المحرات(*)

تنطلق ومضات التصوير في القصيدة الجاهلية من جملة معطيات انطلاقاً من النص ومن الوقائع، ويكون خيال الشاعر قادراً فيها على مزاوجة حالات الخوف من الطبيعة التي تكتنف الذات مع الوقائع والمعطيات المتحكمة بما يحيط تجربته المعيشية، وتضفي عليها هالة غيبية أسطورية، لكن ذلك الانبثاق القائم على المزاوجة لا يأتي دائماً. فكلما انشدَّت القصيدة إلى موضوع واقعي واحد كانت حاجتها إلى الخيال لا تتعدى إطار ذلك الموضوع. وعلى الرغم من

(*) باحث من العراق مقيم في ليبيا، مدرس الأدب العربي القديم في جامعة الجبل الغربي.

تشعب روافد هذا الخيال وكثرة مجاريه، فإنه لا يصبّ إلا في مسالك تأصيل الإحساس بالواقع مرارة وإعجاباً. لكن حين تزداد موضوعات النص ـ وإن ارتبطت هي أيضاً بموضوع نفسي أو فكري واحد ـ فإنها تحظى بالتعامل مع أفكار تبدو مستقلة عن الوعي، وتقوّي موضوع القصيدة أو موضوعاتها. والذي نلحظه في القصيدة الجاهلية، أنه بتعانق الواقع مع الدوافع الموجهة للخيال وما يأتي من ارتباط بعضها بمكونات النفس، وارتماء بعضها الآخر في أحضان الغيب، يجيء النص أكثر حاجة إلى التنقل بحثاً عن صور جديدة وأفكار جديدة. وأمامنا الآن ديوان الشعر الجاهلي نعاين نصوصاً منه ونتمثل شتّى الاتجاهات.

وسنضع في جهد هذه المعاينة استقراء نصوص غاب فيها الاتكاء على الأفكار الغيبية، ونميل إلى عرض نصوص أخرى لم يكن فيها ذلك الاتكاء كثيراً. وبعدها نتجه إلى المعلقات العشر بوصفها نصوصاً تحمل مواصفات انتقاء توحّد عليها الإجماع النقدي القديم. وسيتضح في النهاية قيمة توفر الأفكار الغيبية في إثراء النص وخصوبته أو إفقاره وسطحيته.

وقبل هذا، لا بد أن نشير إلى اجتهادنا في تأصيل المضامين الفكرية التي رفدت النص الشعري وامتدت في نسج القصيد العربي قبل الإسلام، ففزنا أخيراً في وضع اليد على جملة من أفكار مهمة تم تبويبها إلى: ارتباط مظاهر البيئة الطبيعية بقوى ما وراء الطبيعة، والإحساس بتناقضات الوجود، وتشكيل الانعكاس الخرافي، والنسج على منوال حكمة الأنبياء، وتحسس طبيعة الأخلاق، والإذعان لهاجس الخلود، والإيمان السلبي بالقدر، والإحساس بالزمن الفاني والوجود المنتصر، والخوف من الشّر الكامن في الوجود. ونزعم أن هذه الأفكار تتساوق مع مسارات الفكر الإنساني المبدع، وهو فكر لم يكن العقل العربي قبل بزوغ فجر الإسلام منعزلاً عنه.

اسم الشاعر	القصيدة					الأفكار الغيبية التي يحتويها النص								
	مصدر النقل	عدد الأبيات	اللوحات	الغرض	الجو النفسي المحيط بإنشاد النص	ارتباط مظاهر البيئة بقوى ما وراء الطبيعة	الإحساس بتناقضات ما في الوجود (صراع)	تشكيل الانعكاس الخرافي	النسج على منوال حكمة الأنبياء	تحسس طبيعة الأخلاق	الإذعان لهاجس الخلود	الإيمان السلبي بالقدر	الإحساس بالزمن الفاني	الخوف من الشر الكامن في الوجود
معوّد الحكماء	المفضليات ط لايل	25	نسيب، طلل، رحلة	الفخر	يرتبط باستقرار وضعه القبلي وتسيّده فيه	–	–	–	–	–	–	–	–	–
خداش بن زهير	جمهرة أشعار العرب ـ دار صادر	24	طلل، نسيب	الفخر	التدافع حول المرعى واحتمال قيام الحرب	ارتباط الشمس بالمرأة والطبيعة ب 5ـ7	–	–	–	–	–	–	–	–
مالك بن عجلان	نفسه	20	ـ	الهجاء	جو حربي مألوف		تحالفات وغدر ب14							
الأسعر الجعفي	الأصمعيات ت.أحمد محمد شاكر وزميله	30	ـ	الهجاء	سلوك بدوي مألوف		إدراك الثار ب1							
مالك بن نويرة	نفسه	26	ـ	الفروسية	معايشة معركة كما يرويها له شهود، لكنه لم يشهدها بنفسه			التلبية ب 3						

(ب) تعني البيت، والرقم الذي بإزائه هو تسلسله في القصيدة

يتضح تعدد الوحدات، وجلاء الغرض في مفضلية معوّد الحكماء، ومجمهرة خداش بن زهير، لكن جو المفضلية لا يرتبط إلا بحال منشدها الهادىء، إذ لم يكن في حاجة إلى الأخذ من العالم البعيد، كما لم يُضفِ أيّاً من حالات التأمل وإظهار التفوق حتى وهو في موضع المحاججة كذلك الذي تلقيناه في معلقة الحارث بن حلزة وهو يعكس معارفه عن موجودات ترتبط بعالم ما وراء الطبيعة أمام الخصم مثلاً:

لـيـسَ مـنّـا الـمـضـربـون ولا قَـيْــ س ولا جـنـدلُ ولا الـحَـذّاءُ
عـنـنـاً بـاطـلاً وظـلـمـاً كـمـا تُـعْــ تـر عـن حَـجـرةِ الـرَّبـيـض الـظـبـاءُ[1]

فيما قال معوّد الحكماء في موقف مقارب لموقف الحارث:

حـمـلـتُ حـمّـالـة الـقـرشـيّ عـنـهـم ولا ظُـلْـمـاً اردتُ ولا اخـتـلابـا[2]

والفكرتان وإن كانتا تؤديان غرضاً واحداً، إلا أن فكرة الحارث ترتبط بالغيبيات فيما ترتبط فكرة المعوِّد بالواقع. وليس هذا حسب، بل إن مفضلية المعوّد مسخرة للفخر، وغاب عنها احتواء مضامين طقوس تعبدية دأب الشعراء المفتخرون على إشاعتها في قصائدهم، كتلك التي مع ممارسات القِداح والميسر في شعيرة الكرم.

أما مجمهرة خداش فقد ارتبط إنشادها بحالة من أكثر حالات الصراع حدوثاً في الصحراء، وأشدّها أثراً في الحياة (التدافع حول الرعي)، أتت أسبابها على الإنسان فأحالت حياته صراعاً، ونقلةً، وسلبت استقراره وأمنه وحبه وغناه، وصار راكباً يجوب الصحراء، حاملاً سيفه دفاعاً عن ذاته، وتأمل في الكون والوجود فشكّ بكل ما حوله، وقلق من كل ما يحيط به، وخاف من الظاهر فاقتحمه، ومن الضامر فتجنّبه، وعايش الحيوان والطير فألفه واستوحشه.

ويبدو المقطع الافتتاحي وما يلحقه بعيداً عن ظاهر الغرض، لكن توظيف الموجودات الثلاث فيه؛ الشمس، والمرأة، والظبية، وارتباطها بمظاهر البيئة الطبيعية، وخضوعها لصياغة العقل الباطن جعلها على مقربة من النسج الذي يلفّ النص من الداخل دون وعي الشاعر:

---

(1) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، ت328هـ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، 1993م. معلقة الحارث بن حلزة، عنناً: اعتراضاً، تعتز: تذبح، الحجرة: الحظيرة تتخذ للغنم، الربيض: جماعة الغنم، وكان الرجل من العرب ينذر نذراً على شائه إذا بلغت مائة أن يذبح عن كل عشرة منها شاةً، وكانت تلك الذبائح تذبح في رجب، فكان الرجل منهم إذا دخل رجب وقد بلغت شاؤه مائة وبخل أن يذبح من غنمه شيئاً صاد الظباء وذبحها عن غنمه ليوفي بها نذره، فقال الحارث: أنتم تأخذوننا بذنوب غيرنا كما ذبح أولئك الظباءَ عن غنمهم.

(2) المفضليات، أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، بشرح الأنباري، طبعة كارلوس يعقوب لايل، بيروت، 1920م. ص697 ـ 704.

وإذْ هـيَ خَـودٌ كـالـوذيـلـةِ بـادِنٌ   أسيلةُ ما يبدو من الجيبِ والنحْرِ
كـمـغـزلـةٍ تـغـدو بـحـومـلَ شـادنـاً   ضئـيـلُ البـغـامِ غيـرَ طِفـلٍ ولا جـأْرِ
إذا الشـمسُ كانت رتوةً من حجابها   تَـقـتـهـا بـأطرافِ الأراكِ وبـالسِّـدْرِ[3]

ومع عمق انتماء الشاعرين؛ المعوِّد، وخداش، إلى القبيلة وشهرة كل منهما بخصيصةٍ تُعدُّ عماد المجتمع الجاهلي؛ الحكمة والفروسية، فإن حاجتهما بدت ماسةً لإظهار ثقافة العصر.

أما أصمعية الأسعر الجعفي، ومذهّبة مالك بن عجلان، فقد تضمنتا مُثُل البدوي وسلوكه المرتبط بصورة أو بأخرى بصراعه في البيئة، ومن هنا جاءت إشادة الجعفي بالخيل بوصفها وسيلة مهمة في الحرب، إذ يقول:

ولـقـد عـلـمـتُ على تـجـشّـميَ الردى   أن الحصون الخيلُ لا مَدَرُ القرى[4]

ومالك بن عجلان، وإن كان يقدِّر قيمة التحالفات بين القبائل، ويعرف مقدار الضرر الذي يُحدثُهُ نقضُ المواثيق:

لا نـقـبـلُ الـدهـرَ دون سُـنـتِـنـا   فـيـنـا، ولا دون ذاكَ مُـنـصَـرفُ
إن لا يـؤدّوا الـذي يُـقـال لـهـم   فـي جـارنـا يُـقـتـلـوا ويُـخـتـطـفـوا
مـا مـثـلَـنـا يـحـتـدى بـسـفـكِ دمٍ   مـا كـان فـيـنـا الـسـيـوفُ والـزُّغَـفُ[5]

كما يعرف أن إدراك الثأر ورفض الديات سيحافظ على وشائج للسلام وإن كانت بعيدة المنال، فإنه بدا في مذهبته لا يدرك سوى أهميتها الظاهرة، أما معرفة حجم ارتدادها إلى مجمل الصراع الدائر حوله في الوجود وفي الكون،

---

(3) جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، دار صادر، بيروت، 1963م. ص188. الوذيلة: المرآة، الأسيلة: الطويلة، البغام: صوت الظباء، الجأر: الصغير، رتوة: قريبة، تقتها: اتقتها.

(4) الأصمعيات، اختيار الأصمعي، أبي سعيد بن عبد الملك ت216هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1964م. ص140. تجشم الردى: ركوبه على كره ومشقة، المدر: الطين اليابس، يريد الحصون.

(5) جمهرة أشعار العرب، 225، أي أننا لا نتحول عن طريقتنا في نصرة من استجار بنا.

وحجم ما يتهدده بظلهما في الحياة من فناء وهلاك، فذلك ما لم يكن قادراً على الوصول إلى بعضه في الأقل. ومن هنا جاءت أفكار النصين معبِّرة في الظاهر عن أفعال ارتضاها الجاهلي، وكَنّ لها احتراماً وهيبةً لارتباطها بواقع حياته اليومية وبسر ديمومتها، ولم ينأيا عن هذا المعنى القريب ولم يقتربا من حالة عدم التصالح مع البيئة ويكونا جزءاً من اللاوعي المركوز بأعماقهما في إحساسٍ وإرثٍ غير منظورَين. ويمكن أن نسوق مع هاتين القصيدتين أصمعية مالك بن نويرة التي تشيع عوالم الصراع ذاته. ويكفي إطلاعنا على الجو المحيط بإنشادها لتبديد الشكوك حول تأويل إدراك الجاهلي أو عدم إدراكه لماهِيَّةِ ما يدور من صراع ظاهر حوله. فإن كان مالك وسواه يعرفون المصير الذي يؤول إليه المحارب وهو يخوض معركة دون أن يشترك هو فيها فعلاً، فإنه لم يصرّح ولم يرمز إلى أنه يدرك المصير الذي يهدد كل إنسان يحكم وقوع الكل تحت هذه الطائلة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يلزمنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ونستوضح من الشاعر عن مدى إدراكه ـ في هذا النص ـ لما تؤول إليه حالته، وبالتالي حالة أخيه الإنسان عندما يخوض صراعات أخرى في ظل تلك البيئة؛ قحل الطبيعة، وجدب الحب، وافتراس الوحوش، والأنواء، والأمراض، . . . . ، فنص مالك الشعري ينتمي إلى هذا الوضوح ولم يتجاوز إلى سواه، وإن كان بثّ واحدةً من معتقدات الجاهلية وطقوسها في النص:

يُهِلُّونَ عُمَّاراً، إذا ما تغوَّروا ولاقوا قريشاً خبروها فأنجدوا[6]

والنصوص الخمسة تنتمي إلى بُعدٍ واحد يبدو سطحه قريباً، لكن أغواره لا يمكن الوصول إليها دون استشراف أعماق النص وملامسته من الداخل وإن انتابنا العوز إلى معرفة تفاصيل تلك الإحساسات وانتماءاتها إلى جذور تعبدية أو نفسية أو فكرية متوارثة أو موغلة في البعد التاريخي. والشعراء الخمسة ينتمون في هذه القصائد إلى طبقة متماثلة من الوعي، وبدوا محكومين بثقافة محدودة. أما هذا الذي أطلنا الحديث عنه في نصوصهم فهو هاجس عام يتساوون فيه مع

---

(6) الأصمعيات 192، الإهلال: رفع الصوت بالتلبية في الحج أو العمرة، عُمَّاراً: معتمرين، تغوروا: أتوا الغور وهو غور تهامة.

العامة كونه جزءاً من خفايا نفوس الجميع ترسخت بفعل الولادة والنماء والعيش وسط كيفية واحدة تأصلت فيها أوهام وأفكار ومشاعر لم يتنبّه الناس على تحديد مصدرها ولا تأويله، لكنها بالتالي تمثل رفداً للنص الشعري لا يستهان به. ولنا أن نتصور خلوَّ ذهنية هؤلاء الشعراء من هذه الهوامش وتأمل ماذا سيبقى في القصيدة.

اسم الشاعر	القصيدة				الأفكار الغيبية التي يحتويها النص			
	مصدر النقل	لوحاتها	غرضها	الجو النفسي المحيط بإنشاد النص	الإحساس بتناقضات ما في الوجود وما يأتي معها من صراع	تشكيل الانعكاس الخرافي	تحسس طبيعة الأخلاق	الإيمان السلبي بالقدر
ذو الأصبع العدواني	ديوانه ق21	غزل	قبلي	إباء وانتماء	مكابرة وصبر ب9ـ12، ب 17ـ18 حقد ب19 صراع الطبقات ب21 إباء ب22ـ23، ب30ـ31 تَحَدٍّ ب31 نصرة ب35	الهامة ب20	المحافظة على القرابة ب13	في الحياة والموت والفقر والغنى ب15 وفي توارث الأخلاق ب24، ب27

تشير قصيدة ذي الأصبع العدواني المدرجة تفاصيلها في المسرد إلى علاقة الشاعر الحميمة بابن عم له، وإلى تحول تلك العلاقة للقطيعة والخصام. وجاء تخلصه من تلك اللوحة سريعاً دون عناء، وجرى منها بمثل ما حلا له أن ينفض أثوابه من أم هارون بسهولة:

فإن يكن حبُّها أمسى لنا شَجَناً   وأصبح الوَأْيُ منها لا يُواتيني

فقد غنينا وشملُ الدارِ يجمعنا   أُطيعُ ريّا وريّا لا تُعاصيني

نرمي الوشاةَ فلا نُخطي مقاتلهم   بخالصٍ من صفاءِ الودِّ مكنونِ[7]

ويعطي مضمون النص أبعاداً متفاضلة؛ ففي ظاهره بعدٌ واقعي مرتبط بالحياة:

ولي ابنُ عمٍ على ما كان من خُلُقٍ   مختلفانِ فأَقليهِ ويُقليني

أزرى بنا أننا شالت نعامتُنا   فخالني دونَه بل خِلتُه دوني[8]

(7) ديوان ذي الإصبع العدواني، تحقيق عبد الوهاب محمد العدواني، مطبعة الجمهور، الموصل، 1973م. ق21. الوَأْي: القريب.

وفي ثناياه بُعدٌ أخلاقي يسعى المجتمع إلى إشاعة مضمونه بين الأفراد:

عندي خلائقُ أقوامٍ ذوي حَسَبٍ ... وآخرون كثيرٌ كلهم دوني

لا يُخرِجِ القسرُ مني غيرَ مَغضَبةٍ ... ولا أَلينُ لمن لا يبتغي ليني

والله لو كرِهتْ كفّي مصاحبتي ... لقلتُ إذ كرهتْ قربي لها بيني

ثم أنثنيتُ على الأخرى فقلت لها: ... إن تُسعديني وإلا مثلَها كوني[9]

وفي أعماقه بُعدٌ ينتمي إلى الغيبيات يصلح أن يغذّي ظاهره الواقعي والأخلاقي، ويرضي هموم الإنسان، ويوجد له فسحة للتأمل والتعويض. فمعاني المكابرة والصبر والإباء والحقد والتحدي والنصرة ترتبط بأبعاد النص الثلاثة:

لو تَشربون دمي لم يُروَ شاربُكم ... ولا دماؤكمُ جمعاً تُروّيني

فإن ترد عرضَ الدنيا بمنقصتي ... فإن ذلك مِمَّا ليس يُشجيني

إني أبيٌّ أبيٌّ ذو محافظةٍ ... وابنُ أبيٍّ أبيٌّ من أبيّينِ[10]

ولكن ليس يسيراً استشراف بُعدها الثالث دون إدراك شدة ارتباطها بالحياة البدوية، ودون معرفة تصديها إلى أسرار الحياة الإنسانية التي يلبّي العقل الباطن صياغة حاجاتها، وبخاصة فيما يعترضه من متناقضات الوجود والصراع الدائر فيه.

ولم يكن النجاح متحققاً في النص بفعل ما أشيع فيه من معانٍ تأتي من شدة الصراع الدائر في البيئة وما يدور فيها من خروج وانتماء حسب، بل هو بها وبالمقاربة مع أفكار أخرى تنتمي مضامينها إلى العالم الغيبي بطريقة ما أيضاً. فتوظيف أسطورة خروج طائر من رأس القتيل تصيح على قبره:

يا عمرو إلا تدعْ شتمي ومنقصتي ... أضرِبْكَ حتى تقولَ الهامةُ اسقوني[11]

وتداخلها مع صورة الحقد الذي يكنّه الإنسان للآخر عند احتدام الصراع أعطت النص دلالة أعمق ومعنى إضافياً. كما إن ورود إيمان الشاعر بالقدر في قوله:

---

(8)، (9)، (10)، (11) م.ن أقليه: أبغضه، شالت نعامتنا: تفرّق أمرنا، القسر: الإكراه والقهر، بِيني: أمر من بان يبين أي بَعُد وتقاصى.

إن الذي يقبضُ الدنيا ويبسطُها إن كان أغناكَ عني سوف يُغنيني
كلُّ امرىء صائرٌ يوماً لشيمتِه وإن تخلّق أخلاقاً إلى حينِ[12]

وإشاعة حرصه في المحافظة على أواصر القرابة في قوله:

ولولا أواصرُ قربى لستَ تحفظُها ورهبةُ الله في مولى يُعاديني
إذاً بريتُك بَرْياً لا انجبار له إني رأيتُكَ لا تنفكُّ تبريني[13]

أضفت صفة الاستقرار في أخلاق الشاعر ومنهجه في الحياة، وبدا كأنه يستمدّ سلوكه من قوة غيبية تقرر المصائر وتوزِّع الحقوق. ولو عدنا الآن إلى شمول النص بقراءة أخرى فسنجد أن هذه الأفكار يغذّي بعضها الآخر، يأخذ ويعطي، حتى غدا كل واحد منها يدور في فلك الآخر.

وعند حدود تلك المعاينة، نتوقف لنشير إلى أن ترشيح هذه النصوص للعرض راعى كثافة تمثّل قائليها للأفكار الغيبية، بدءاً من ذلك النص الذي خلا من الأخذ وانتهاءً بالأخير الذي حاز منها الكثير. وجاء التحليل المبثوث بإزاء أي منها كافياً لكشف طبيعة الرفد الغيبي ـ إلى حد ما ـ وموضحاً مدى استعداد الشاعر وقدرته على استحضار هذه الأفكار ثم بثها. وسنضع هذه النتائج بين الأقواس، ونحتفظ بها لحين الانتهاء من استقراء نصوص المعلقات العشر ومعاينتها على وفق هذا المنهج باعتبار أن اختيار المعلقات استوفى نماذج بُنى القصيدة الجاهلية المتعددة الوحدات، وانتخب قصائد تمثل البيئة الفنية للقصيدة الجاهلية بكل مواصفاتها، وسنقف مليّاً على طبيعة بناء المعلقات الفكري، وسنخلص إلى نتائج تبرهن على صحة مقولة افترضنا مفادها يشير إلى أن النظر إلى ثراء المعلقات وخصوبتها بالأفكار الغيبية، وبعض مكونات عالم ما وراء الطبيعة كان من بين المواصفات التي صار بموجبها اختيار المعلقات وانتقاؤها، سواء كان المنتقي يعي هذه المقولة أم لا يعيها.

---

(12)،(13) م.ن أقليه: أبغضه، شالت نعامتنا: تفرّق أمرنا، القسر: الإكراه والقهر، بِيني: أمر من بان يبين أي بَعُد وتقاصى.

ثراء المعلّقات وخصوصيتها

الشاعر	القصيدة				الأفكار الغيبية التي يحتويها النص								
	عدد الأبيات	لوحاتها	غرضها	الجو النفسي المحيط بإنشادها	ارتباط مظاهر البيئة بقوى ما وراء الطبيعة	الإحساس بتناقضات ما في الوجود وما يأتي معها من صراع	تشكيل الانعكاس الخرافي	النسج على منوال حكمة الأنبياء	تحسس طبيعة الأخلاق	الإذعان لهاجس الخلود	الإيمان السلبي بالقدر	الإحساس بالزمن الفاني والوجود المنتصر	الخوف من الشر الكامن في الوجود
امرؤ القيس	82 نقلاً عن شرح الأنباري	طلل، نسيب، ليل، فرس، مطر	غير محدد	انهيار مجد كندة			صورة الراهب المتبتل ب39 عذارى دوار ب64 وادي العير ب50		مواصلة الحبالى وانتهاكها ن ب15 ـ 17			الفناء في الطلل ب1 ـ 6 ليل المأساة ب 44 ـ 48 والانتصار في مواصلة أم الحويرث والرباب ودارة جلجل والتعدي على الناقة انتهاك الحبلى ذكر فاطمة والمرأة البيضاء ب 7 ـ 43 ثم في الفرس والصيد والشواء والمطر 49 ـ 82	
طرفة بن العبد	103 نقلاً عن شرح الأنباري	طلل، ظعن، تأمل، فتوة، محاجة، فخر	غير محدد	الإحساس بالظلم والقلق من جراء تعدي الأقارب على حقوقه	ارتباط المرأة بالغزالة والشمس ب 6 ـ 10 الناقة ب 11 ـ 39، ب89	صراع الغنى والفقر، والموت والوجود ب 63 ـ 66، ب76 ـ 77	الفال ب5 رمي السن للشمس ب10 الحلف ب22 الهامة ب61 الندب ب93	نبي الموت والأقدار ب 101 ـ 103 الحادب 76 ـ 77		الياس من نيل الخلود ب54	مداهمة الموت ب67 قدرية الغنى والفقر ب80 ـ 81	الفناء بذكر الموت ب65 ـ 67 التعويض بانتهاب اللذات 54 ـ 58	

تابع الجدول

زهير بن أبي سلمى	59 نقلاً عن شرح الأنباري	طلل، ظعن، مديح، حكمة	مديح	التخلق بأخلاق دعاة السلام والمصلحين		صراع الجدب ب14، صراع الحرب ب16، ب29ـ30 الديات ب24ـ25 التعهد بالتزام الصلح ب27	الحل والحرم ب8 الطواف حول البيت ب17 عطر منشم ب19، يوم الحساب ب28، أحمر عاد ب32، القسم ب17، ب26	في المنايا ب47 ـ59 في الحرب والسلم ب29ـ 33					
عنترة بن شداد	79 نقلاً عن شرح الأنباري	طلل، غزل، ظعن، رحلة، فخر	الإحساس بدونية الانتماء	ارتباط المرأة بالغزالة ب62	صراع الحب ب 6ـ9 دونية اللون (السواد) ب10، ب12، ب24 ـ27، ب33 شرف اللون (البياض) ب13، ب16، ب55، ب62، ب64	قداح الميسر ب54	السماحة ب36ـ 37، قتل حليل الغانية ب42، العف عند المغنم ب47 حامي الحقيقة ب53			قدر الموت ب51			
عمرو بن كلثوم	94 نقلاً عن شرح الأنباري والجمهرة	خمرة، ظعن، فخر	فخر	محاججة الخصم في حضرة سلطان ظالم	الأصباح بالخمرة ب1 وبالغزو ب80	التفرق ب6 صراع الحرب ب65ـ94	أم عمرو ب6ـ7 القِداح ب45		الظلم ب90، ب93		قدر الموت ب5، ب17		
الحارث بن حلزة	84 نقلاً عن شرح الأنباري	نسيب، رحلة، محاورة، فخر، مديح	فخر	محاججة خصم مستهتر في حضرة سلطان ظالم	الظباء نذور الآلهة ب51	صراع الإقامة والحرب والرحيل ب1ـ8 تحالفات ب18، ب41ـ42	البلية ب14، طسم وجديس ب50 العتيرة ب51 الجن ب67 الحرم ب34				قدر الموت ب36		

تابع الجدول

لبيد بن ربيعة	88 نقلاً عن شرح الأنباري	طلل، ظعن رحلة فخر	فخر	تامل في الوجود	الإصباح والخمرة ب60ـ 62	شحة الماء ب24، ب25ـ 35 في نقلة الاتان	الميسر ب44، ب73				قدر المنايا ب39 قدر الزعامة ب84	الفناء في الطلل ب1ـ 3، ب10 التعويض في الميلاد والحياة ب4ـ 7	الشر يتربص بالبقرة تكل ب36 هواجس الخوف ب47 برد وقر وليل ب40، الزلق ب44، الصياد ب49، الكلاب المدربة ب50ـ 52
النابغة الذبياني (عوجوا فحيوا)	60 ديوانه	طلل، غزل، رحلة، نصح، مديح	مديح	الخوف من سطوة حاكم ظالم	الشمس والمرأة ب13 الخمرة ب17	صراع الجمال ب13، ب22 صراع. شحة الماء ب24 العبودية ب50 سطوة السطان ب60	هديل الحمام ب53 الأشباح ب28 الدوار ب49						
(يا دارميّة)	50 ديوانه	طلل، رحلة، مديح، اعتذار	مديح	تزلُّف سلطان ظالم		تملّق ب24ـ 25، ب49ـ 50	لبد ب7 الجن وسليمان ب22ـ 23 زرقاء اليمامة ب27ـ 36 الأنصاب ب37 قتل الطير في الأشهر الحرم ب38						

تابع الجدول

الأعشى الكبير (ما بكاء الكبير)	75 ديوانه	طلل، نسيب، رحلة، مديح	مديح	غير واضح	الصحراء والغول ب22	صراع الطبيعة (عطش) ب6ـ 9، ب24	القيام للهلال ب43 دروع داود ب59 السعالي ب72			تمني لممدوحه خلوداً مثل خلود الجبال ب74			
(ودّع هريرة)	66 ديوانه	نسيب، خمرة، رحلة، فخر، هجاء، فخر	هجاء	الإحساس بتقاصر الزمن وفناء العمر + صراع قبلي			الجن ب30 النذور والقسم ب61					الفناء في الشيب ب9 التعويض في: الجرأة في الغزل ب10ـ 22 والخمرة ب23ـ 24 والفخر ب30 إلى 42 السخرية ب16ـ 19	
عبيد بن الأبرص	50 ديوانه	طلل، تأمل، فخر، رحلة	غير محدد	الإحساس بشدة المعاناة من فعل الطبيعة ومن الصراع القبلي		صراع: حرب ونقلة ب4ـ 6 تأمل في الكون ب14ـ 16 عطش ب29ـ 30	العقاب لا تأكل القلوب ب39					الفناء في: الشيب ب11، ب28 التعويض في انتهاب اللذات ب18	الشر الذي تضمره البيئة ب4ـ 6 الشر الكامن للفرس ب36ـ 50

جاءت معلقة امرىء القيس لتستوعب انفعالات الشاعر وأحاسيسه تجاه الفناء الذي تحقق بـ، أفول مجد كندة، ومقتل أبيه، وضياع الملك من يديه، وفقدان هيبته أمام القبائل بوصفه ابن ملك مهيب. . . والشاعر، وإن لم يقل ذلك بجلاء، فإن المعلقة كلها توحي بذلك، وترمز له وللإحساس الآخر الناتج عن تلك المعاناة؛ بالطلل المندرس، والليل المأساوي الطويل، وتكشف عن أن امرأ القيس لم يكن إنساناً بدوياً تلفّه الصحراء وتعزله، وتجعل فنه خطاباً مباشراً للآخرين.

ولكون الإحساس بالزمن الفاني يحمل من اليأس والكآبة شيئاً كثيراً، وحزناً عظيماً، لا يستطيع أي إنسان معه أن يقوى على تحمل استرجاع صور كثيرة منه، فإن الأداءات التي رمز بها امرؤ القيس للفناء في معلقته كانت قصيرة وسريعة قياساً بصور التعويض التي تقف في مواجهتها. فلقد كانت أبيات الطلل تسعة، وأبيات الليل خمسة، فيما كانت بقية أبيات المعلقة كلها مهيّأة لإظهار فيض من صور التعويض عن تلك المأساة بدءاً من لجوئه إلى البكاء في اللفظة من المعلقة «قفا نبكِ» ثم بالحديث عن دارة جلجل وعقر الناقة فيها، وهي صورة من صور التشاؤوم الخالدة في أذهان الجاهليين؛ لارتباطها بعقر ناقة ثمود التي تشاءم بها زهير بن أبي سلمى في معلقته[14].

وتجب ملاحظة أنه من النادر أن يعقر الجاهلي ناقته في مثل هذا الموقف، أما صور العقر المتكررة في شعرهم فلا تأتي إلا مع شعيرة الكرم، وبخاصة في ممارسة الميسر والقِداح وهي أمور لها دلالاتها الغيبية. أما امرؤ القيس فقد أظهر حاجته إلى إفناء كل شيء للتعويض عن إحساسه بالانكفاء والخسران، وإن أوصله ذلك إلى أية حالة من حالات الانتهاك، وليست صورة هذا العقر إلا واحدة منها:

---

(14) وهو قوله:

فتنتج لكم غلمان أشأمَ كلّهم ... كأحمر عاد ثم ترضِع فتفطمِ

ويومَ عقرتُ للعذارى مطيَّتي فيا عجباً لرحلها المتحمَّلِ[15]

وتليها صورة انتهاكه الأخلاق بمواصلة الحبالى من النساء:

فمثلِكِ حُبلى قد طرقتُ ومرضعٍ فألهيتُها عن ذي تمائمَ مُحوِلِ[16]

في حين أن الشعراء الجاهليين كثيراً ما تغنّوا باحترام الغواني المتزوجات، وإن كان إمعان بعضهم شديداً في التفاخر بقتل حلائلهن[17]، وهما صورتان تظهران بعداً غيبياً يتصل بالأخلاق كان الإنسان الجاهلي حريصاً على إشاعته وإظهاره.

ثم انتصر بفاطمة، وبعدها بواحدة بيضاء نجهل اسمها، وبها رمز إلى رغبته في معاشرة أية امرأة، لكن ليس بدافع إشباع رغبته الجنسية كما هو ظاهر الصورة، بل بقصد أن ينسى همومه ويخرج من دائرة مأساته، وينتهك الأخلاق بمواصلة هذه البيضاء مرة أخرى، إذ يندر أن يشيع الشاعر الجاهلي في نصوصه الغزلية وصفاً حسياً يرقى لهذا الذي أشاعه إمرؤ القيس، ونشير هنا إلى أن رغبته في مواصلة البيضاء تساوق رغبة العربي ساكن الصحراء في نيل البيضاوات أو الصفراوات، لأنها صفات حرمته منها المرأة العربية البدوية.

وبالقرب من نهاية صور التعويض المتلاحقة في مواجهة الفناء الذي تحمله لوحة الطلل بثّ فكرة تعبدية لها ارتباط أظهر بالعالم الغيبي:

تُضِيءُ الظلامَ بالعِشاء كأنّها منارةُ ممسَى راهبٍ متبتّلِ[18]

كي يتخلص بعد قليل إلى صورة الفناء الثانية التي يمثلها ليلُ المأساة:

---

(15)، (16) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة امرىء القيس ص3 ـ 112.

(17) كقول عنترة بن شداد:

وحليلِ غانيةٍ تركتُ مُجدَّلاً تمكو فريصتُه كشِدقِ الأَعْلَمِ

(18) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة امرىء القيس. يذبل: اسم جبل، دوار: حجر أو أحجار ينصبونها ثم يطوفون حولها أسابيع، الملاء: خرقة تندب بها النائحة، الأذقان: شجر، الدوح: الشجرة العظيمة الكثيرة الورق والأغصان، الكنهبُل: شجر، الأطم: البيوت المسقفة، البجاد: كساء من وبر وصوف مخطط، مزمل: ملتف، بعاعه: ثقله، الأنابيش: العروق، عنصل: نبات ذو جذور عميقة.

وليلٍ كموجِ البحرِ أرخى سُدُولَه   عليَّ بأنواعِ الهموم ليبتلي
فيا لكَ من ليلٍ كأن نجومَه   بكلّ مُغارِ الفَتْلِ شُدّت بيذبُلِ[19]

وكان انتصاره بالفرس قائماً على الصدارة من صور التعويض التي زجها في مواجهة ذلك الإحساس، ثم بالصيد وبالطهي، وفيهما أظهر انتهاكاً آخر نجده في جرأته على صيد البقرة الوحشية، وتلطيخ نحر فرسه بدمها:

فعادَى عداءً بين ثورٍ ونعجةٍ   دِراكاً ولم يُنضحْ بماءٍ فَيُغسَلِ
فظلّ طُهاةُ اللّحمِ من بين مُنْضِجٍ   صَفِيفَ شِواءٍ أو قَدِيرٍ مُعَجّلِ[20]

ورفد هذا الأداء بأداء غيبي آخر يمتُّ إلى عبادة الأصنام بصلة:

فعنّ لنا سِربٌ كأن نِعاجَهُ   عَذارى دَوَارٍ في مُلاءٍ مُذَيَّلِ[21]

وأحسّ أخيراً أن ما يعوضه عن هذه الإخفاقات والمآسي كلها، ويحقق له ما يريد يكمن في نجاح ما يخطط له في الانتصار على أسد، فتفاءل بالديمة، وجعل مطرها غزيراً، وماءها شديد الجري لم تقوَ الأشجار البرية القوية، ولا الأبنية المشيدة بقوة على الوقوف بوجهه. يحيط الجبال، ويعلو الصحراء، ويغرق السباع، ويُنزِل الوعول من مواضعها، ويفاجيء الأشياء كلها بشدته وشموله:

فأضحى يسُحُّ الماءَ حول كُتَيْفَةٍ   يكبُّ على الأذقان دَوْحَ الكَنهْبُلِ
وتَيماءَ لم يترك بها جِذعَ نخلةٍ   ولا أُطُماً إلا مَشِيداً بجندَلِ
كأنّ ذُرى رأسَ المجيمر غدوة   من السَّيل والغثّاءِ فلكةُ مِغْزَلِ
كأنّ نبيراً في عرانيف وبله   كبيرَ أُناسٍ في بِجادٍ مُزمَّل
وألقى بصحراء الغبيط بَعاعَهُ   نُزُول اليماني ذي العيابِ المحَمَّل
كأنّ السِّباع فيه غرقى عشية   بأرجائه القصوى أنابيشُ عُنْصُلِ[22]

وهي صورة استمد الشاعر مضامينها الظاهرية من موجودات بيئته، وواقعية

---

(19)، (20)، (21)، (22) المصدر السابق.

حياته، لكنها في حقيقة الأمر ترتمي في أحضان بُعدٍ غيبي آخر غذّى أذهان الناس، وغاب فيه وعي امرىء القيس حتى أُلهِمَ من المكنون الجماعي الغائر في الأذهان أفكاراً تستمد دلالاتها من بُعدٍ كهنوتي يتعلق بالسيطرة على المطر، وما يجيء مع هذا البعد من مراسيم سحرية في أماني طلب الاستسقاء وأدعيته[23].

وفي ضوء هذا بدت معلقة امرىء القيس مهيّأة بكاملها لإشاعة فكرتي الإحساس بالزمن الفاني والإحساس بالوجود المنتصر، وهاتان فكرتان لا تحيدان عن مقولة الفلسفة في أن (الإنسان يتوخى السعادة لأنه يتمتع بالإرادة، لكن رغبته في تلك السعادة مبهمة، وهي على المستوى الشعوري غير محددة)[24].

وبإيجاز شديد نقول في طبيعة الرفد الغيبي الذي يمدّ مطولة امرىء القيس، إن الشاعر اتكأ على عالم ما وراء الطبيعة، واسترفد منه أفكاراً جاء بعضها صريح الانتماء، فيما جاء بعضها الآخر خفياً، فمن الأفكار الواضحة كان توظيفه فكرة انقطاع الراهب المجتهد في صومعته، وإضاءة منارته وقت إمسائه، ثم توظيفه فكرة دوران الجاهليين حول أصنامهم، وما يتصل بهاتين الممارستين من شعائر وطقوس تعبدية.

أما ما جاء منه خفيّاً فيتمثل في تعدِّي الشاعر على الناقة والبقرة الوحشية بوصفهما مخلوقَين يتصلان برواسب موروثات قديمة لها علاقة بفكرة الإلقاح والإخصاب والتكاثر[25]، وأضاف لصور التعدي تعدياً آخر، وذلك بإظهار المرأة منتهكة.

والحق إن امرأ القيس نجح في تنمية هذه الأفكار وتوظيفها لخلق حالة توازن نفسي تعوِّض عن حالة الإخفاق التي ألحقه بها بنو أسد، وصرنا نراه ـ في

---

(23) عن علاقة السحر بالمطر وطلب الاستسقاء، ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1955م، ج5 ص340.

(24) علم النفس الفلسفي، ج.ف. دونسيل، ترجمة سعيد أحمد الحكيم، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، 1986م. ص158.

(25) مظاهر الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي، د. أنور أبو سويلم، دار عمار، الأردن، 1991م. ص77.

مجمل هذه الأفكار ـ في مواجهة لا يعيها مع مبدأ الإرادة، وهي مقولة ضمّها الفلاسفة إلى تساؤلات عالم ما وراء الطبيعة[26].

وارتبط ظاهر معلقة طرفة بن العبد بهواجس إنسانية تقف بإزاء ما يُحتمل أن يواجهه الإنسان في الحياة والوجود، ويتعلق بإيمان الجاهلي بالتفاؤل والتشاؤم:

يشقُّ حَبابَ الماء حيزومُها بها كما قسمَ التُّربَ المفايلُ باليدِ[27]

وهي فكرة بدت حياة الشاعر قائمة عليها في القسم الثاني من المعلقة، بسبب فرط حساسيته وشدة تأمله في الوجود، وقلقه مما يحيط به، وكذلك بسبب الصراع الذي أحدثته جفوة الأعمام. وجاء قسم القصيدة الأول مكتظّاً بفيض من الأفكار المتعلقة بمظاهر البيئة الطبيعية المرتبطة بالقوى الغيبية، وصار من نافلة القول الإفصاح عن شدة ارتباط المرأة بالظبية وبالشمس، وعن ارتباط كل منها بأمر عبادي غيبي في الموروث الفكري للأمة. لكن ما يثير الانتباه هو شدة إمعانه في الحشد في تلاحق الصور وتتابعها، وبخاصة في الوقوف الطويل والوصف الممعن لذات الناقة، إذ لم نشهد شاعراً جاهلياً حذا حذو طرفة في هذا الوقوف والوصف من قبل ومن بعد. ولا يأتي هذا الاهتمام من فراغ بل إنه ينشدّ إلى عمق غائب عن وعيه يضفي قدسيّة على هذه الموجودات، ويعطيها بُعداً أسطورياً مرمزاً:

وتَبْسِم عن ألمى كأن منوِّراً تخلَّلَ حُرَّ الرمل دِعْصٌ له نَدِي
سَقته إياةُ الشمسِ إلا لِثاتِهِ أُسِفَّ ولم تَكدِمْ عليه بإثْمِدِ[28]

أما قسم المعلقة الثاني فكان الشاعر فيه قلقاً مما يتهدده في الوجود، مؤمناً

---

(26) الفلسفة والإنسان. د. حسام الآلوسي، دار الحكمة، بغداد، 1990م. ص25.

(27) (28) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة طرفة بن العبد، ص115 ـ 231. المفائل: الذي يجمع التراب ويدفن فيه شيئاً ثم يقسمه إلى قسمين، ويسأل عن الدفين في أيهما هو؟ فمن أصاب كسب، ومن لم يصب خسر، إياة الشمس: ضوؤها، أسف: ذرّ، تكدّم: تعفّن، الألمى: الأسمر، دعص: كثيب من رمل، سقته إياة الشمس: حسنته الشمس وبيضته وأشربته حسناً، وكانوا إذا سقطت سنُّ أحدهم قال: يا شمس أبديلني سناً من ذهب أو فضة.

بحتمية الموت والفناء. لكنّ قلقه كان مشوباً بعدم الاكتراث واللامبالاة الناتجة عن (شعور الإنسان بالعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود للفهم واستغلاقه، فالوجود كما يفهمه الوجودي وجود ملغز لا يبين عن نفسه، معقّد أشد التعقيد، وهو لهذا كله لا يخلف للإنسان إلا الحسرة والشعور بالعجز وعدم الاكتراث)[29]:

فإن كنتَ لا تَستطيعُ دفعَ منيّتي فذرني أبادرْها بما ملكتْ يدي[30]

زد على ذلك ما عنده من اليأس المسبق والإيمان النهائي بعدم جدوى الحياة ما دام زمنها محدداً، وما دامت قدرة الإنسان محدودة في إحداث أي تغيير في الواقع الراهن، لأن كل شيء في هذا الكون قدر محتوم:

أرى العيشَ كنزاً ناقصاً كلَ ليلةٍ وما تنقص الأيامُ والدهرُ ينفد

لعمرُك إن الموت ما أخطأ الفتى لكَا لطِوَلِ المُرْخى وثِنياه في اليدِ[31]

ومن هذه النظرة الذاتية التي بناها على تأمله في الكون والوجود، اتخذ من استحالة تحقيق الخلود منطلقاً للمتعة والحياة العابثة، واستحضر من التشكيل الخرافي فكرة الهامة والصدى التي تردد ذكرها في الشعر الجاهلي كثيراً:

ذَرِيني أُرَوِّي هامتي في حيَاتها مَخافةَ شِربٍ في الحياة مُصَرَّدِ[32]

كان طرفة بن العبد مؤمناً بحتمية الموت، إذ لم يكن وجلاً من مداهمته، بل كان يريده مناجزة (دعني أبادرها بما ملكت يدي)، ولم يكن مدفوعاً إلى الالتذاذ رغبة في التعويض كحال امرىء القيس، بل كان بدافع التسابق مع الموت، وإشباع الرغبات قبل فوات الأوان. ولهذا اكتظ قسم المعلقة الثاني بإشاعة البراهين على نفاد الزمن، واستحالة الخلود، وهيمنة القضاء والقدر (فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد. . .)، واستحالة تحقيق المصالحة مع الزمن على الوصف الذي جعل ابن عمه كالميت عند توجيه ذلك النداء:

---

(29) مقدمة في الفلسفة العامة، يحيى هويدي، دار الثقافة، القاهرة، 1974م، ص162.

(30) (31)،(32) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة طرفه بن العبد. الطول: الحبل، ثنياه: نهايته، الوظيف: ما بين الرسغ والساق، المؤيد: الداهية.

وأيـأسـنـي مـن كـل خـيـرٍ طـلـبـتُـهُ كـأنّـا وضـعـنـاهُ إلى رَمْسِ مُلْحَدِ[33]

بقي أن نشير إلى أن الناقة التي أظهر قداستها في قسم المعلقة الأول عدا عليها، وانتهك حرمتها في قسم المعلقة الثاني، مما حدا بأخيه الشيخ أن يحتج على فعله، وكأنه يقول له: قد أتيت بداهية شديدة بعقرك هذه الناقة الكريمة، وهو احتجاج لا يستبعد أن يحمل بعداً تأنيبياً ضد ما أحدثه طرفة مع هذا الكائن المقدس في عقلية رجل مسن:

تـقـول وقـد تـرّ الـوظـيـفُ وسـاقُـهـا ألـسـت تـرى أن قـد أتـيـت بـمـؤيَـدِ[34]

لكن الصورة الأكثر إلحاداً في المعلقة تتضح في ترتيب الأبيات الآتية على هذا الوجه:

فـلـو كـان مـولايَ امـرأً هـو غـيـرُه لـفـرّج كـربـي أو لأنـظـرنـي غـدِي
ولـكـنّ مـولايَ امـرؤٌ هـو خـانـقِـي عـلى الـشـكـرِ والـتـسآلِ أو أنـا مُـفْـتَـدِ
فـلـو شـاء ربي كـنـت قـيـس بن خـالـدٍ ولـو شـاء ربي كـنـت عـمـرو بن مَـرثَـدِ
فـأصـبـحـت ذا مـالٍ كـثـيـر وعـادَنـي بـنـون كـرامٌ سـادةٌ لـمـسـوَّدِ[35]

يقول الشراح إن كلمة مولاي في هذا الموضع تعني ابن العم، وفي ضوئها يكون تفسير البيتين الأولين سهلاً وواضحاً. لكن لو فُسّرت هذه الكلمة على أساس الموالاة والمقاربة بوصفها العام فسيدخل بضمنها الإله والمعبود، وعند ذاك يقترب ارتباط الأبيات الأربعة، وتتحد معانيها، ويظهر في البيتين الأولين شدة إلحاد طرفة وكفره.

ولم تكن نهاية المعلقة نهاية سائبة، بل بثّ في بيتيها الأخيرين ما لم يستطع أحد أن ينسج مثله ويبثه، حتى جريا على الألسن مجرى الأمثال والحكم حتى اليوم:

ستُبدِي لـك الأيّـامُ مـا كُـنـتَ جـاهـلاً ويـأْتـيـكَ بـالأَخـبـارِ مَـن لـمْ تُـزَوِّدِ
سـيـأتـيـك بـالأخـبـار مـن لـم تـبـعْ لـه بـتـاتـاً ولـم تـضـربْ لـه وقـتَ مَـوعِـدِ[36]

---

(33) (34)، (35)، (36) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة طرفه بن العبد. الطول: الحبل، ثنياه: نهايته، الوظيف: ما بين الرسغ والساق، المؤيد: الداهية.

وبهما اكتمل نسج القصيدة التي لو استبعدنا بيتي الطلل الافتتاحيين منها لوجدناها في قسمها الأول تشمل صياغة العقل الباطن لمفاهيم عالم ما وراء الطبيعة وارتباط مظاهر البيئة الطبيعية به، وذلك ما نجده في شدة حضور بعض هذه الموجودات، مثل الظبية، والشمس، والمرأة، والغزالة، والناقة، وما يتعلق بهذه الموجودات من تشكيلات خرافية وأوهام غيبية، وكذلك بحضور الأفعال التي تدل على ممارسات غابت جذورها الأولى وخفيت شعائرها، تلك التي جاء في مقدمتها قراءة الحظ ومعرفة الطالع في لعبة المفائل. ولوجدناها في قسمها الثاني ترتبط بتجربة الإنسان الجاهلي في الوجود، حين يتطلع فلا يجد إلاّ الموت وإلا العدم. ومن هنا ارتبطت معلقة طرفة بالإحساس بالفقدان والألم والضياع، وظهر استرفادها من عالم ما وراء الطبيعة شاملاً، وصرنا نجرؤ على عدّ طرفة بن العبد شاعراً نال حظوة في تأمل الوجود من حيث هو موجود، وهي الفكرة التي تعدّ أصل عالم ما وراء الطبيعة عند الفلاسفة[37].

إن الطلل في معلقة زهير بن أبي سُلمى يأخذ شكله الماثل في القصيدة من اقترانه بالتجربة الداخلية الراهنة للنص، وليس من صدق التجربة العاطفية أو عدم صدقها، وإن بدا الطلل في ظاهر القصيدة مستقلاً عن الوقائع التي تحملها المعلقة؛ لأن الدمار الذي يحلّ بالديار يأتي نتيجة منطقية لفاعلية الزمن في الأشياء مثلما تأتي فاعلية الحرب على الإنسان، فتملأ حياته نقصاناً للعامل الأساس في إقرار الاستقرار والحضارة ـ السلام ـ لكن ذلك لا يأتي صريحاً دون أن يتلمّس زهير اللاوعي الجمعي للمجتمع الجاهلي في موضوع صلة الرحيل، وعدم الاستقرار بحالة الخصب والجدب والماء، وصراع الطبيعة وما يأتي معها من خوف وقلق لا يطفو على سطح القصيدة منها إلا صورة الانتصار بالحياة التي خلّفتها الآرام والعِين بتكاثرها في دمنة الطلل، وصورة إشاعة الدعاء بالسقيا والنعيم لقبور الموتى وأطلال الراحلين، وصورة الماء الآجن الذي يتصارع حوله الإنسان والحيوان، ويصبح أمنية ضالة للظعائن الراحلة عبر الصحراء، وما

(37) الفلسفة والإنسان، ص31 وما بعدها.

تحمله في هوادجها من شبيهات العِين والآرام، وهي الموجودات التي ترتبط في ذهن الجاهلي بعبادات طوطمية قديمة.

وسوى ذلك، تُشيعُ مدحةُ زهير ميل الجاهلي إلى السلام، ونفرته من الحرب، وبخاصة في العقود الأخيرة من عصر الجاهلية (الراجح أن زهيراً توفي 615م ـ 7 ق.هـ)، واستمد من أجل ذلك كثيراً من صور الصراع، ولاسيما الصراع المرتبط منها بالأساطير والغيبيات الأخرى، حتى بدا النسج الخرافي شاملاً لوحدات المعلقة كلها في؛ الدعاء بالسقيا للقبور:

فلما عرفتُ الدار قلت لربعها ألا انعمْ صباحاً أيُّها الربعُ واسلمِ[38]

وأشهر الحِلّ والحرم:

جعلنَ القنان عن يمين وحزَنَه وكم بالقنانِ من مُحِلٍّ ومُحْرِمِ[39]

والقَسم بالبيت الحرام والطواف حوله:

فأقسمتُ بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريشٍ وجُرْهُمِ[40]

وعطر منشم:

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودَقُّوا بينهم عِطْرَ مَنْشَمِ[41]

ويوم الحساب:

يؤخّر فيوضَع في كتاب فيدخر ليومِ الحسابِ أو يُعجّل فَيُنْقَمِ[42]

وأحمر عاد عاقر الناقة:

فَتُنْتج لكم غلمان أشأم كلهم كأحمرِ عادٍ ثم تُرضِع فتفطِمِ[43]

لكن أكثر الأفكار حضوراً وأشدها التصاقاً بالمعنى كان في موضع التحذير من الحرب والتبشير بالسلم وما يأتي معه من خير عميم. وقد تثير مقولتنا

---

(38)، (39)، (40)، (41)، (42)، (43) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة زهير بن أبي سلمى، ص235 ـ 290. القنان: جبل، الحزن: موضع، محل ومحرم: الأشهر الحرم، عطر منشم: امرأة عطارة تبيع العطر، فتحالف قوم فأدخلوا أيديهم في عطرها على أن يقاتلوا حتى يموتوا، ثم خرجوا للحرب فماتوا جميعاً، فتشاءمت العرب بها، أحمر عاد: هو عاقر ناقة صالح، وإنما أراد أحمر ثمود، فاضطر الشعر إلى عاد، وقد تشاءموا به.

الأخيرة اعتراض البعض، وتحمل مطالبتهم لنا بربط مضامين معلقة زهير السلمية بعالم ما وراء الطبيعة أو الفكر الغيبي، وهذا التساؤل نفسه يدعونا للإشارة إلى أن هذه المضامين ترتبط بتجربة الإرادة الإنسانية، وتعيد إلى الأذهان جوهر التساؤلات الإنسانية الأولى حول الأشياء، هل الإنسان مسيّر أم مخيّر؟

ففي الوقت الذي واجه الجاهلي فعل الحرب برضوخ شبه تام، واذعن لفعلها القدري، ولحتمية وقوعها واستمرارها بشكل أظهره مسلوب الإرادة، ومنصاعاً لمبدأ الحتمية التي أقرّها مفكرو عالم ما وراء الطبيعة وفلاسفته[44]، نهض زهير لمواجهة هذا الصراع في محيطه، وبدا مُحرَّكاً بهواجس خفيةٍ لا يعي كنهها، حفّزته على الانفراد في مواجهة هذا النشاط النمطي، وبرز زهير بوصفه شاعراً ومصلِحاً مدفوعاً بإرادة حرة، وخرج إلى الأمام في مواجهة قدرية هذه الأفعال.

وبهذا فإن تجربة الإنسان الجاهلي في الوجود لم تكن في مواجهة الزمن حسب، بل إنها ـ في هذه المعلقة ـ تقف في مواجهة الإفناء الذي تمارسه صراعات الحروب، وصراعات الطبيعة من جدب وقحل، ويضمنها تجربة زهير نفسه في أبيات الحكمة إذ نسج فيها تجربته المعيشة، فجاءت تحمل ما يتمناه للأخلاق والمثل العليا للمجتمع الجاهلي، لكنها لا تبتعد عن هاجس الحرب وترتبط بدعوة السلام:

رأيت المنايا خَبْطَ عَشواءَ من تُصِبْ تُمِتْهُ ومَن تخطِىءْ يُعمّر فَيَهْرَمِ[45]

وفي دراسة معلقة عنترة بن شداد نحتاج إلى بيان سبب نظرة النقص والتعالي بين الملوَّنين، والجذور التأريخية لقضية التمييز العنصري بين الأفراد، وبسبب هذا النقص يبقى تحليل معلقته على وفق المنهج الفلسفي يعوزه الشيء الكثير، إذ قد يميل بنا أن نفسر شدة ارتباط الشاعر باللون الأسود في؛ سواد الإبل، وسواد الغراب، وسواد الظليم، وسواد صغار النّعام، وسواد الراعي،

---

(44) ينظر لذلك بحث: حرية الإرادة، ضمن كتاب علم النفس الفلسفي، ص180.

(45) قصيدة زهير بن أبي سلمى ضمن شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات.

وسواد العبد، وسواد القطران، واقترابه من اللون الأبيض قليلاً في؛ بياض أسنان أم الهيثم، وبياض الماء الذي تركته الأمطار في الحفر، وبياض إبريق الخمرة، بأن طغيان الصور على الفكر هو السمة التي تميّز المعلقة. لكن ذلك الافتراض يصطدم باتكاء المعلقة على معانٍ يبدو فيها الأخذ من العالم غير المحسوس واضحاً، وبخاصة تلك التي تلامس أخلاق الفرسان مثل السماحة:

أثنِي عليَّ بما عَلمتِ فإنني سَمْحٌ مخالطتي إذا لم أُظْلَمِ
فإذا ظلِمتُ فإنّ ظلمي باسلٌ مرٌّ مذاقتُه كطعمِ العلقمِ(46)

وقتل حليل الغانية:

وحليلِ غانيةٍ تركتُ مجدَّلاً تمكُو فريصتُه كشِدْقِ الأعلَمِ(47)

والعفّ عند المغنم:

يُخبِرْكِ من شَهِدَ الوقيعةَ أنني أغشى الوغى وأعِفُّ عند المغنَمِ(48)

وحماية الحقيقة:

ومَسَكِّ سابغةٍ هتكتُ فروجَها بالسيف عن حامي الحقيقة مُعْلِمِ(49)

وتتصل بحالة أو بأخرى من حالات الارتباط مع ما في البيئة من صراع وتوتر أو تنفصل عنها. ويأتي ارتباط هذه الصراعات بالبيئة وبالمجتمع، وبارتباط بعضها بالبعض الآخر من اتحاد الشعور واللاشعور، والذاتي والموضوعي، وبهما تتجه إلى الارتماء في أحضان كثير من أفكار العالم المفارق، وبخاصة في ملامسة عنترة لطبيعة الأخلاق، واقترابه من الشعور بقيمة الإنسان، سواء أكان تقييمه يفصح عن أخلاق سلبية أم إيجابية، وقدم عنترة الدليل على أنه ليس في حاجة إلى حقائق تخدمه وتنفعه، بل هو في حاجة إلى حقيقة يخدمها ويخلص

(46)، (47)، (48)، (49) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة عنترة بن شداد ص293 ـ 366. المخالقة: من الخلق، الباسل: الكريه، المكاء: الصفير، الأعلم: في شفته السفلى شق، المشك: صاحب الدرع، الحقيقة: ما يحق عليك حفظه والدفاع عنه، مُعلِم: الذي أعلم نفسه، أي وضع علامة مميزة له عن الآخرين.

لها ويتعلق بها، وذلك جزء من اهتمام الشاعر المركوز في لاوعيه بواحدة من مفردات عالم ما وراء الطبيعة المتعلقة بمشكلة موقف الإنسان من الطبيعة[50].

كما أن افتراض طغيان الصور على الفكر الذي يواجهه التحليل الفكري لمطولة عنترة يصطدم باتكاء الشاعر في جملة من الصور على عالم الغيب، وذلك في مثل ربط صورة المرأة بالغزالة مع ما يحملان من ألوهية متأصلة في الوجدان[51]:

وكـأنـهـا الـتـفـتْ بـجـيـد جَـدايـةٍ رشـأٍ مـن الـغِـزلان حُـرٍّ أرثـم[52]

وأيضاً في توظيف إيمانه بالقدر ليس خوفاً مما يحمل ضده من مفاجآت وأسرار، بل لأنه أخفى لخصمه قتلاً على يد عنترة، وانتظمت فكرة القدر مع فكرة الحلال والحرام في وعيه بدفع غير محسوس من عالم الغيب:

فـشـكـكـتُ بـالـرمـح الأصـمِّ ثـيـابَـه ليس الكريمُ على القَنَا بمحرَّمِ[53]

وضمّ إليها ممارسة الميسر والقداح المرتبطة بجذور شعيرة الكرم:

رَبِـذٍ يـداه بـالـقِـداح إذا شـتـا هـتّـاك غـايـات الـتّـجـارِ مُـلـوَّمِ[54]

وفي غزله الفروسي واجه عنترة الإحباط في مواصلة المرأة، وعدم اكتراثها ببطولاته، لذلك لجأ إلى التعويض في إشاعة اهتمام الفرسان به:

ولـقـد شـفـى نـفـسي وأبـرأَ سُـقْـمَـهـا قِـيْـلُ الـفـوارس وَيْـكَ عـنـترُ أقـدِمِ[55]

وتتويج الانتصار بإظهار دم القتلى في نحر جواده:

مـا زلـت أرمـيـهـم بِـغُـرَّةِ وجـهـه ولـبـانـه حـتـى تـسـربـلَ بـالـدمِ[56]

---

(50) بين الميتافيزيقا والشعر (مقال) د. زكريا ابراهيم، مجلة الآداب البيروتية، ع 3، 1962 م.

(51) الأساطير دراسة حضارية مقارنة، د. أحمد كمال زكي، دار العودة، بيروت، ط2، 1979. ص83 ـ 84.

(52)، (53)، (54)، (55)، (56) قصيدة عنترة ضمن شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. الجداية: ولد الظبية، الأرثم: الذي في أنفه بياض، الربذ: السريع، الغاية: راية ينصبها الخمّار ليُعرف مكانه بها، يقول: هتكتُ الدرع عن رجل سريع اليد في إجالة القِداح في الميسر في برد الشتاء، وخصّ الشتاء لأنهم يكثرون الميسر فيه، الزائرون: الأعداء، جعلهم يزارون زئير الأسد، الشاة: كناية عن المرأة.

في ذيل المعلقة كما في صدرها، نجد الصراع المتناقض ماثلاً في؛ حبّه لها وبغضه لأهلها:

عُلِّقْتُها عَرَضاً وأَقْتُل قومَها زَعَماً لَعَمْرُ أبيكِ ليس بمَزعَمِ[57]

وفي إقامته بمكان وإقامتها بمكان آخر:

حلّتْ بأرضِ الزائرينَ فأصبحتْ عَسِراً عليّ طلابُكِ ابنةَ مَخْرَمِ[58]

وفي جعلها حلالاً لأبيه وحراماً عليه:

يا شاةَ ما قَنَصٍ لمنْ حلّت له حَرُمت عليّ وليتها لم تَحْرُمِ[59]

بيد أن صور التناقض الأخيرة تستمد مضامينها الفكرية من ردة فعل نفسية سببها تأخر علاقات عنترة مع الجنس الآخر. ولو أسعفتنا الدراسات في كيفية ارتماء فكرة التمييز بين الأجناس في لا وعي الإنسانية، فلربما كنا قادرين على القول: إن صور هذا التناقض ترتبط بتلك الجذور، وحتى يكون ذلك المطلب بين أيدي الدارسين، فإن أصدق ما يمكن أن يقال في حب عنترة: إنه حبٌّ إن لم يكن قائماً من طرف واحد، فهو مستحيل، بسبب نظرة المجتمع الدونية التي نفضنا أيدينا من إمكانية معرفة جذورها التأريخية.

وجنح عمرو بن كلثوم التغلبي إلى جانب آخر من المنابع الإلهامية والثقافية الشعرية الأولى، فوضع مطولته على طريق جديد تنبثق من طبيعة التجربة الإنسانية المختلفة عن طبيعة تجارب الشعراء أصحاب المعلقات، وتبعاً لهذا الاختلاف جاء المضمون الفكري الذي صيغت منه وحدة الافتتاح في معلقته، مغايراً للمضمون الفكري والنفسي الذي احتوته مضامين افتتاح المعلقات الأخرى. لكن المطالع جميعها تكاد تتوحد بارتباطها بالعوالم الغيبية ومنطلقات ما وراء الطبيعة سواء ما وراء الغيب، أو ما وراء الطبيعة، أو ما وراء الموت.

كانت الخمرة التي افتتح بها عمرو بن كلثوم معلقته شراباً إلهياً مقدساً، وكثيراً ما جاءت معاقرتها بمصاحبة أسباب مقدسة أخرى، يأتي في المقدمة منها

---

(57)، (58)، (59) المصدر السابق.

ارتباط وقت سقايتها ومباشرتها ببزوغ نجمة الصباح التي تحمل هي أيضاً هيبة وقدسية، إذ (كانت نجمة الصباح ـ العزى أو الزهرة ـ إلهةً دموية، وتُقدم لها القرابين البشرية عند بدء ظهورها في الفجر، إلا إنها في الوقت نفسه كانت راعية الإخصاب والموكلة بالخمر ـ وهذه كانت شراباً مقدساً ـ ثم أصبحت علامة من علامات الفروسية، وشُبِّهت بدم الذبيح)[60]، والخمرة وإن كانت تبعث في نفس شاربها الشعور بالعظمة والخيلاء والتعالي، وتلائم طبيعة التجربة التي تبعث الشاعر على قول القصيدة برمتها وتُهيّئ للفخر[61]، لكنها قبل ذلك تنبعث من عوالم غيبية متأصلة خفيت طريقة التعامل الظاهري معها، وبقي بناؤها الفكري عرضة للتمثل في ضوء محفوظات اللاوعي الجمعي وبقاياه.

وفي ضوء ذلك السياق يأتي تعامل الشاعر مع خامات أخرى لها بُعدٌ غيبي آخر يَبعُد أو يَقرُب من ذلك الذي وُضِع للخمرة (شعيرة الكرم والإتلاف، أم عمرو والأسطورة المحيطة بها، الإيمان بالقدر)، ويوضح عمق التصاق الشاعر بتلك الأفكار، وشدة تماسكها في النص وتقاربها:

ترى اللَّحِزَ الشحيحَ إذا أُمِرّتْ	عليه لمالِهِ فيها مُهينا
صددتِ الكأسَ عنّا أمّ عمروٍ	وكان الكأسُ مجراها اليمينا
وما شرُّ الثلاثةِ أمّ عمروٍ	بصاحبِكِ الذي لا تصبحينا
وإنّا سوف تُدركنا المنايا	مقدّرةً لنا ومقدَّرينا
وإن غداً وإن اليومَ رهنٌ	وبعد غدٍ بما لا تعلمينا[62]

ويبقى ظلال الأفكار الغيبية التي جاءت في صدر المطولة ممتداً مع نسجها، وارتمت كثير من معطيات صراع الجاهلي مع البيئة في أحضان عالم

(60) التفسير الأسطوري للشعر القديم (بحث)، أحمد كمال زكي، مجلة فصول، ع3، أبريل، 1981م.

(61) نصوص من الشعر العربي قبل الإسلام، دراسة وتحليل، ص378.

(62) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة عمرو بن كلثوم، ص369 ـ 428. وجمهرة أشعار العرب، معلقته، ص139، مع ملاحظة الاختلاف في عدد أبيات القصيدة والزيادة والنقص فيها بين المؤلفين.

الغيب، على الرغم من مثول الكثير من صوره الحقيقية في واقع حياة البدوي المعيش، وبسببِ هذه الظلال وتلك المخاوف جاء القلق واسترخاص الموت دافعاً لتفاخر عمرو بن كلثوم العنيف، وتباهيه المليء بالشدة والمحاججة، والمرفد بأفكار تنتمي إلى إيمانه بالقدر الذي حباهم بالمجد، وأورثهم السيادة:

ورثنا المجدَ قد علمت معدّ — نطاعن دونه حتى يبينا[63]

ويزدحم الواقع بالخرافة، والخيال بالفكر في معلقة الحارث بن حلزة اليشكري، وتأتي صور الصراع القبلي والصراع البيئي في الصدارة من صور ذلك الازدحام، ومَثُل بسببهما الشر في ذهن الحارث، فرأى صورة ما يخيفه في الوجود بصورة ما تعاني الحيوانات الآمنة:

آنسَت نبأةً وأفزَعَها القـ — ـنّاصُ عَصْراً وقد دَنَا الإمساءُ[64]

وارتبطت حياته بحياتها، وموته بموتها:

أتلهَّى بها الهواجر إذ كـ — ـلّ ابن هم بلية عمياء[65]

لكن ذلك لا يأتي قبل إشاعة مخاوف الحارث من تزعزع الأمن والاستقرار، وما ينشأ بسببه من أفعال تقوم أساساً على الصراع من أجل البقاء، والحفاظ على الحياة، ولهذا فإن غريزة المحافظة على الأمن والسلام هي المحرك الأساس لذهن الشاعر وتخيلاته وأفكاره في هذه القصيدة، وهو دافع جماعي أصيل يختفي وراء كثير من مظاهر النشاط الجاهلي وإبداعه.

اتسم ظاهر المعلقة بحمل تفكير عملي مباشر في؛ التنديد بالأراقم (الأبيات 33 ـ 36)، والتحالفات ونقض المواثيق (الأبيات 42 ـ 51)، والمحاورة والجدل (الأبيات 21 ـ 25) ويمتد مع هذا التفكير نسج داخلي آخر يحمل فكراً

---

(63) المصدر السابق.

(64)، (65) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات قصيدة الحارث بن حلزة، ص431 ـ 501. آنست: أحست، نبأة: صوت خفي، الموائل: الذي يطلب مكاناً يلجأ إليه، الطود: الجبل، الحرة: الأرض الشديدة، الرجلاء: الطيعة، تردي: تهلك، أرعن: جبل، جون: أسود، ينجاب: ينشق، العماء: الغيم، جرَّى: الجريرة، قيل لطسم أخوكم الأباءُ: كان جديس وطسم أخوَين، فكسرت جديس على الملك خراجها، فأُخذِت طسمٌ بذنب جديس.

غيبياً في؛ الاعتقاد بالقدر أو الخوف منه:

لـيـس يُـنْـجِـي مُـوائـلاً مـن حِـذارِ ... رأسُ طَـــودٍ وحَـــرَّةٌ رجْـــلاءُ

وكــأن الـــمـــنـــونَ تـــردي بـــنـــا أرْ ... عَنَ جَوْناً يَنجابُ عَنه العَمَاءُ[66]

واحترام بعض الطقوس التعبدية:

ثـم مِـلْـنـا عـلـى تـمـيـمٍ فـأحـرَمْـ ... ـنـا وفـيـنـا بـنـاتُ مُـرٍّ إمـاءُ[67]

وأخبار السلف:

أم عـلـيـنـا جـرَّى إيـادٍ كـمـا قِـيْـ ... ـلَ لـطَـسْـمٍ أخـوكُـم الأبَّـاءُ[68]

ومهما تنقل الحارث بين الفخر والمديح، والتنديد والمحاجحة، وأيّاً كانت طبيعة الصور التي امتدت في المطولة، فإن حضور الأفكار المستمدة من عالم ما وراء الطبيعة يبقى حضوراً ذا معنى، ذلك لأن الشاعر نجح أولاً في اختيار هذه الأفكار، ونجح ثانياً في انتخاب مواقع بثها فيها، فوضع تشكيل الأشهر الحرام على مقربة من نهاية فكرية في رفض الذل والرضوخ، وليدلل بها على قدرة قبيلته على الهجرة في أشهر الحل وأشهر الحرم. ووضع إيمانه بالقدر في مواجهة من يخشى المصير ويهاب المنايا. وبثّ أخبار السلف وما يأتي معها من أساطير وأوهام وغيبيات في مواضع يدلل بها على شمولية الفناء وعموميته. ووضع فكرة ذبح العتائر، وما يرافقها من تعدٍّ على كائنات تحمل هيبة قدسية في مخيلته في مواجهة ظلم الخصوم وتعديهم.

وتقوم وحدة الأطلال في معلقة لبيد بن ربيعة العامري على فكرتين، تتمثل الأولى في صراع الحياة مع الفناء، وهو صراع لم يحسم في هذا الموضع من القصيدة، بل يبقى محتدماً فيها على الدوام متكرراً في وحداتها كلها. فالتتابع الحاصل بين فناء الديار وقبر آثارها بعد خفائها، وبين استجلاء زهو الحياة ورخائها في ازدهار حياة الحيوان واخضرار الإيهُقان، وفي المرابيع والودق والسارية والغادية والمدجنة والعشية، وما سواها من صور بعث الحياة إنما هو

---

(66)، (67)، (68) المصدر السابق.

صراع بين الفناء والحياة كان لبيد، في تمثله، قادراً على إبراز ما في الطبيعة من حركة وصيرورة وتغيير وتطور مستمر، إذ ضمن هذا المقطع ارتباطاً وثيقاً بين دلالاته الفكرية وبين عالم ما وراء الطبيعة، وذلك حين كشف عما تنطوي عليه الطبيعة من وحدة عضوية حيّة بين ما فيها من أنواء وكواكب وكائنات حية وجامدة:

عفتِ الديارُ محلُّها فمقامُها	بِمنًى تأبّد غولُها فرِجامها
فمدافعُ الريّان عُرّيَ رسمُها	خَلَقاً كما ضَمِنَ الوُحيّ سِلامُها
دمِنٌ تجرّم بعد عهد أنيسِها	حِجَجٌ خلونَ حلالُها وحرامُها
رُزِقت مرابيعُ السماءِ وصابَها	ودقُ الرواعِدِ جَودُها ورِهامُها
فعلا فروعُ الإيهُقانِ وأطفلت	بالجَلْهَتين ظباؤها ونَعامُها
والوحشُ ساكنةٌ على أطلائها	عُوذاً تأجّل بالفضاءِ بِهامُها[69]

وتقوم الفكرة الثانية على إظهار قداسة الحيوان وصلته الروحية الوثيقة بالإنسان الجاهلي، على أساس أن الحيوان بديل روحي له، وهذا ما يفسر ذلك التلازم القائم بين الإنسان والحيوان في مختلف الصور الفنية التي تمتد في وحدات القصيدة الأخرى.

وبعد أن تأسست اختيارات لبيد في مواجهة الفناء في الطلل، ينهض تعبيره الشعري في إظهار المواجهة الكونية بين الإنسان وما يحيط به في البيئة وموجوداتها في وحدة الرحلة، حيث يبدأ دورة الحياة، ويستكملها من خلال تجسيد صراع الإنسان مع الحياة، واستمراره في كفاحها من أجل الوجود بصورة ما يُعانيه الحيوان، مُرتداً بذلك إلى المنافع الروحية القديمة للوعي الإنساني

(69) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، قصيدة لبيد بن ربيعة ص505 ـ 597. محلها ومقامها: مكان الحلول والإقامة، تأبد: توحش، الغول والرجام: موضعان، الريان: وادٍ، الوحي: الكتابة، السلام: الحجارة، الودق: المطر، الجود: المطر الغزير، الرهام: المطر اللين، الايهُقان: نبات الجرجير، الجلهتان: جانبا الوادي، العِين: البقرة، ساكنة: مطمئنة، أطلاؤها: أولادها، عوذاً: حديثات النتاج، تأجل: تسير، البهام: أولاد الضأن.

العربي في وجوده الفطري والثقافي حيث الحيوان أصل أو طوطم يشترك مع الإنسان في النسب والروح[70]. وفي ضوء ذلك وُجِدَ الحيوان في هذه القصيدة وفي سواها بوصفه الوسيط التعبيري الذي يصور محنة الإنسان ويحملها نيابة عنه.

عم الماء أرجاء وحدة الطلل وفرةً وغزارة، وبدأت شحته في وحدة الرحلة بأوصاف شملتها شبيهات ناقته؛ السحابة الصفراء خالية من الماء، ونقلة الأتان مع قطيعه بحثاً عن الماء في مكان آخر، وهنا تجب ملاحظة أن الماء هو أيضاً كان يُجابه في شحته ويحارب في وفرته، لكن تصوير الإحساس بالخوف من كوارثه في الوفرة والشحة لا يرقى إلى تصوير الشر الكامن في الوجود الذي يهدد الإنسان والحيوان على السواء في معلقة لبيد حين أظهر البقرة الوحشية في مواجهة جملة من الشرور؛ الثكل، ووحشة الانفراد والخلوة، ومواجهة المطر في الليل، وانعدام المأوى، ورخوة الأرض وزلقها تحت الأقدام، وهواجس ومخاوف ومتاعب خافية أخرى، والصيادون وكلابهم:

خنساءُ ضيّعتِ الفريرَ فلم يَرِمْ	عُرْضَ الشقائق طَوفُها وبُغامُها
باتت وأسبلَ واكفٌ من ديمةٍ	يُروي الخمائلَ دائماً تَسجامُها
تجتافُ أصلاً قالصاً مُتنبِّذاً	بعُجُوب إنقاءٍ يميلُ هَيامُها
حتى إذا حسر الظلامُ وأَسفرَت	بكرت تَزِلُّ عن الثَّرى أَزلامُها
وتسمَّعت رِزَّ الأنيس فراعهَا	عن ظهر غيبٍ، والأنيسُ سَقامُها[71]

وقد استمد لبيد روافد هذا المقطع من مكونات غائبة عن وعيه حددت

(70) تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5 ص32.

(71) قصيدة لبيد ضمن شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. خنساء: كناية عن البقرة، الفرير: ولدها، لم يرم: لم يبرح، الشقائق: الأرض الغليظة، بغامها: صوتها، الواكف: القطر، تجتاف: تدخل في جوفه، قالص: مرتفع الفروع، المتنبذ: الذي انتحى ناحية، العجوب: أطراف الرمال، الإنقاء: الكثبان، الهُيام: الرمل، بكرت: غدت بكرة، ازلامها: قوائمها، توجست رز الأنيس: تحسست الصوت الخفي عن ظهر غيب.

صلة وسطه التعبيري بالطبيعة، ورمزت بالتالي إلى علاقة الإنسان بالكون وبالوجود، وهذه هي مشكلة عالم ما وراء الطبيعة الأساسية[72].

وبنجاة وسيط الشاعر التعبيري (البقرة) تحقق للبيد كسب الحياة مرة أخرى، إذ لم يفرّط بها، وظل متمسكاً بها أمام أشد الظروف قساوة، وبفضل هذا التمسك بدا معتداً بنفسه أمام «نوار» بدافع أن يحقق ذاته بوصفه موجوداً منفرداً، مكتفياً بنفسه، أو ملتحقاً بالقبيلة، وذلك هو وجوده الذي ينتصر به ويعوِّل عليه، ويواجه به أزمة الحياة. لذا جاءت مضامين فخره الشخصي والقبلي في آخر القصيدة مشتقة من معاني التباهي وتحقيق الفوز في؛ رفض الذل، والإنفاق على الخمرة ومصاحبه الندمان، والكرم، والفروسية. لكن وجوده لا يكتمل إلا بالالتحام مع العشيرة في الآخر.

وإذا استثنينا أبيات وحدة الظعن التي لم تحظَ في إيجاد اتصال فكري أو نفسي لها مع وحدات القصيدة الأخرى، فإن التوحد الفكري والنفسي يكاد يشمل بقية وحداتها. فقد طغى فيها إحساس الشاعر بفناء الزمن، وتدمير موجودات الإنسان، وبالجري خلف التعويض (وحدة الطلل)، ثم بالمخاوف من الشرور التي تترصده في الوجود (وحدة الرحلة)، ثم بالانتصار على مجمل هذه الهموم والمخاوف في سلسلة من المفاخر الشخصية والقبلية (وحدة الغرض).

ولا نقلل من قيمة ثراء الفكرة التي بَنَى عليها لبيد مفاخره بأجداده، لأنها فكرة منتزعة من إيمان الشاعر بالقدر وما يأتي معه من رضوخ وإذعان، فهم أصحاب سيادة متوارثة وأخلاق لا يُنازعون عليها، وضعها القدر فيهم كما وضع في غيرهم الذّلة والبخل والهوان، وليس لأحد القدرة على ضمّها أو احتوائها دون تدخله، كما أنه ليس لأحد الاعتراض على هذا التوزيع:

فاقنعْ بما قسمَ المليكُ فإنما قَسَمَ الخلائقَ بيننا علاّمُها

(72) لمعرفة ارتباط هذه التأملات بعالم ما وراء الطبيعة ينظر مقال بين الميتافيزيقا والشعر.

وإذا الأمانةُ قسَّمتْ في معشرٍ أوفى بأعظَم حَقّنا قسّامُها[73]

وبجانب هذه الخطوط المتصلة في المعلقة تسير جملة من الأفكار الغيبية ليست أقل وضوحاً في تجسيد حالة من حالات إيمان الجاهلي بفكرة غيبية أو طقوسية لممارسات بعينها، وبطريقة تجعل ارتباطها شديداً مع الفكرة التي تخالطها، وفي إطار المضمون الذي ترفدُهُ، وذلك في مثل ارتباط عقر الناقة بممارسة الإيسار في شعائر الكرم:

وجزورِ أيسارٍ دعوتُ لحتْفها بمَغَالقٍ مُتشابهٍ أعلامُها[74]

وفي مثل ارتباط معاقرة الخمرة ومبادرة لذاتها عند الصباح في موضع الفخر أيضاً:

بصبَوحِ صافيةٍ وجَذْبِ كَرينةٍ بموَتَّرٍ تأْتالُه إبهامُها[75]

ومن موروث النابغة الذبياني الشعري نعاين (يا دار ميّة...) و(عوجوا فحيُّوا...) وهما القصيدتان اللتان اختُلِف في القرار على جعل أيهما من المعلقات العشر دون الأخرى، وسنعرضهما على وفق المنهج الذي سرنا عليه في هذه الدراسة، وسنجد أي هاتين القصيدتين أكثر تساوقاً مع الأخذ من الغيب الماثل في المعلقات.

يرتبط إحساس النابغة بالفناء في قصيدته (يا دار ميّة...) بصورة التهدم التي أصابت الديار، وبقرينة أسطورة صقور عاد التي فَنيت على الرغم من بحث صاحبها عن نيل الخلود:

أضحتْ قفاراً وأضحى أهلُها احتملوا أخنى عليها الذي أخنى على لُبُدِ[76]

---

(73)، (74)، (75) قصيدة لبيد ضمن شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، الأيسار: المضاربون بالقِداح، المغالق: القِداح، الصبوح: الخمرة، الكرينة: الغنية.

(76) ديوان النابغة الذبياني، صنعة ابن السكيت ت 244هـ، تحقيق شكري فيصل، دار الهاشم، بيروت، 1968م. تمثل هذه القصيدة صفحات الديوان من 1 حتى 26. الوليدة: الأمة الشابة، الأواري: محبس الدابة، النؤي: حفر حول الخباء، المظلومة: الأرض التي ليس فيها أثر، الجلد: الأرض الغليظة، الثأد: الندى، موشى: مخطط، الفرد: بلا غمد، سرت: مطرت ليلاً، الشوامت: القوائم، الصرد: الريح الباردة، الصمع: اللاصق، بريات من الحرد: ليس

وبهذا الجو النفسي المحيط تمكن النابغة من إظهار بعض ما في الطبيعة من حركة وصيرورة، وبخاصة حين عاين تحول الديار من حال إلى حال بعد تعدِّي الزمان والأنواء عليها:

يـا دارَ مـيّـةَ بـالـعـلـيـاءِ فـالـسـنـدِ أقـوتْ وطـال عـلـيـهـا سـالِـفُ الأبـدِ

ألا أواريُّ لأيـــاً مـــا أُبــيِّـــنُـــهـــا والنؤيُ كالحوص بالمظلومةِ الجلَدِ

رُدّتْ عــلــيـــه أقــاصـيـــهِ ولَـبَّــدَهُ ضَربُ الوليدةِ بالمِسحاةِ في الثأْدِ[77]

وبهذا الإظهار كشف النابغة عن أخذه من جوهر مشكلة ما وراء الطبيعة بلا وعي، وذلك باستعياب هذه المقدمة موقفاً معيناً في تحديد صلة الإنسان بالطبيعة، إذ عدَّها تتدخل في حياته وتُحيل استقراره هجرةً وسعادته متاعب وهموماً.

وبعدها وجد النابغة نفسَه على ظهر ناقة هيّأ لمثيلها من حيوانات الصحراء حشداً من المشاكلات والمتاعب، أراد بها ذاته وذات الآخرين في حقيقة الأمر. فلشدة معاناتهم من شحة الماء، فقد وجدوا في الحيوان الذي يتحمل العطش معادلاً ممتازاً لأنفسهم، فـ(وحش وجرة) الذي اتخذه النابغة مثالاً لهذا الغرض يسكن فلاةً قليلاً شرب الماء فيها. ولأن شحة الماء هي سبب هجرة العربي ورحلته ونقلته، بل هي المشكلة الكونية الأولى التي تهدد حياته، فليس غريباً أن يبرزها الشعراء وهم يقبلون على مكابدة هموم الإحساس بالشر الكامن في الوجود، ويجدونها فيما يعترض حياة ثور أو بقرة أو حمار أو أتان أو نعامة، ويرمزون لما يواجهها من قرًّ وبرد، وليل موحش مظلم، وانتفاء المأوى، وتحفّز الصياد، وشراسة الكلاب، لمثيل تلك الشرور التي يقبل الإنسان على مواجهتها في البيئة يومياً، وينتهي منها كما تنتهي الحيوانات نجاة أو خسراناً:

مـن وحـشِ وَجْـرةَ مـوشّـيّ أكـارِعُـهُ طاوي المصيرِ، كسَيْفِ الصيقَلِ الفَردِ

بهن عيب، شلك: نظم، الفريصة: الخاصرة، المبيطر: البيطار، العضد: داء، الغيل: الماء الجاري.

(77) المصدر السابق.

سَرتْ علـيـه مـن الـجـوزاءِ ساريـةً   تـزجى الـشـمـالُ عـلـيه جامـدَ الـبـرَدِ

فـارتـاعَ مـن صـوت كَـلابٍ فـبـاتَ لـه   طوعَ الشـوامتِ من خوفٍ ومن صَرَدِ

فـبـثّـهـنّ عـلـيـه واسـتـمـرّ بـه   صُمْعُ الكُعوبِ بريّاتٌ من الحَرَدِ

فـهـابَ ضُـمـرانُ مـنـه حيـث يـوزعُـهُ   طَعنُ المعاركِ عند المجمر النّجدِ

شَـكّ الـفـريـصـةَ بـالـمـدرَى فـأنـفـذَها   شكَّ المُبيطِرِ إذ يشفي من العَضَدِ[78]

وإلى هنا يكون النابغة قد أتمّ نسجاً متصلاً في وحدتي القصيدة (الطلل والرحلة) وأشاع فيهما جواً نفسياً وقلقاً وجودياً واحداً يخصُّ الإنسان، وجاء ذلك في استلهام غير مُدرَك من عالم الغيب، ومن إجالة نظر غير واعية في الوجود جعله قريباً من معاينة مشكلة ما وراء الطبيعة الأولى، تلك المشكلة التي تنظر في علاقة الإنسان بالطبيعة وبالكون.

أما المديح فقد بدا فيه اتكاء الشاعر على أفكار الغيب على وفق إلهامٍ مغاير، إذ اتجه إلى توظيف ما أتاحته له ثقافة العصر من معارف قائمة على تأملٍ وقائع التاريخ، لا يخلو بعضها من طابع أسطوري، كذلك المتصل ببناء النبي سليمان عليه السلام، لتدمر (الأبيات 21 ـ 23)، والآخر المتعلق بزرقاء اليمامة (الأبيات 27 ـ 31)، يبغي من ورائه تقوية معاني النص وتدعيمه، وجعله أكثر أثراً في نفسية الحاكم، كي يقبل على مصالحته وكسبه والتقرب إليه، وذلك كله لا يخلو من عطاء غيبي آخر يتعلق بالأنصاب والأشهر الحرم ورمي الطير، وما إلى ذلك:

فـلا لـعـمـرُ الـذي قـد زُرتـه حِـجَـجـاً   وما هُريقَ عـلـى الأنـصـابَ من جَسَدِ

والـمؤمنِ الـعـائذاتِ الـطيرَ يـمسحُـهـا   ركـبـانُ مـكـةَ بـين الـغِـيـلِ والـسَّـنَدِ[79]

ويتأتى الإحساس بالزمن الفاني في قصيدة النابغة الذبياني (عوجوا فحيّوا...) في تيقّنه من خَرَسِ الديار وإقفارها، وخلوها من الأنس، فألقى

---

(78) (79) المصدر السابق.

عليها نظرة الوداع الأخير، ودعا لها بالسقيا والنعيم والنضارة جرياً على عادتهم في إشاعة ممارسات غيبية عند زيارة قبور موتاهم، بطريقة قد ينجلي معها إيمان بعضهم ببقاء الروح بعد فناء الجسد:

عُوجوا فحيّوا لنُعْمٍ دِمنةَ الدار ماذا تُحَيُّونَ من نؤيٍ وأحجارِ[80]

وأوجد النابغة لهذا اليأس عوضاً نفسياً سريعاً في خلود ما هو فانٍ أيضاً؛ الثمام، وموقد النار، وتذكُّر أيام نُعم، واحتمال تجدد وصلها معه (والمرء يخلق طوراً بعد أطوارِ)، وإن كان قد عزا ـ كما عزا الجاهليون ـ ما أصابه إلى القدر، وأذعن في حياته كلها إلى جريانه وتربصه؛ بسبب تأمُّل موقعه في الحياة وفي الوجود، وما يجري عليه فيها. ونتيجة لهذا الإذعان اختار السلوك الذي رأى أن يصاحبه أو ينتج عنه استسلاماً ويأساً (توفيق أقدارٍ لأقدار). ولكي يكون التعويض مكيناً في نفسه، والانتصار على الإحساس بالفناء باهراً، لم يضنّ النابغة في إضفاء قدر كبير من الجمال على المرأة التي حاول أن يدفن همومه في صدرها أولاً، فهي بيضاء تسد حاجة نفسية متأصلة في وجدان العربي وعوزاً يجدونه في نسائهم، وهي مثل الشمس والخمرة وما تومئان إليه من دلالات عميقة الجذور ترتبط بممارسات أو طقوس تعبدية:

بيضاءَ كالشمس وافَت يومَ أسعدِها لم تُؤذِ أهلاً ولم تُفْحِشْ على جارِ
كأن مشمولَ صِرْفٍ عُلَّ ريقتَها من بعدِ رقدتِها أو شُهْدَ مُشْتارِ[81]

وإلى هنا يكون الخيط الفكري ممتداً بين أجزاء هذا المقطع، ولعل أظهر الومضات انتماءً إلى عالم الغيب في هذا المقطع تتجسد في امتلاك الشاعر خيالاً يدفعه إلى معاينة موقف الإنسان من الطبيعة، حيث تدمر أحب الأشياء إليه وأقربها إلى نفسه، وتحوَّل مقومات حياته وأساسياتها (ممثلة بالديار هنا) وتُصيِّرها من حال إلى حال.

---

(80) (81) م.ن. وتمثل هذه القصيدة ق65 فيه. المشتار: الذي ينزع العسل من بيوت النحل، المطرّد: المشرّد، الأشاجع: الأصابع، تبّاع: كثير الصيد، أطمار: الثياب الخلقة، الغضف: الناعمة، محمية: محافظة، المشاعب: النجار، نعير: له نغير، صوت، إسوار: الرامي الحاذق.

في هذه القصيدة كما في (يا دار ميّةَ..) يحلّ الثورُ بديلاً روحياً عن الإنسان في مجابهة المشاكلات وتجاوز الشرور؛ طريق محفوف بمخاطر العطش والأشباح، والتشريد، والخوف من المجهول، والأنواء ـ عواصف، أمطار، ثلوج ـ وهشاشة المأوى، والصياد الماهر، والكلاب المدربة:

مُطرّدٍ أُفردتْ عنه حلائِلُه ... من وحشِ خُبّةَ أو من وحشِ تَغْشارِ
مُجرَّسٍ، وَحِدٍ، جَوْنٍ، أطاعَ له ... نباتُ غَيثٍ من الوسميِّ مِبكارِ
باتت له ليلةٌ شهباء تسفَعُهُ ... منها بحاصبِ شفّان وأمطارِ
وباتَ ضيفاً لأرطاةٍ وألجأهُ ... مع الظلامِ إليها وابِلٌ ساري
حتى إذا ما انجلت ظلماءُ ليلتِهِ ... وأسفر الصبحُ عنه أيَّ إسفارِ
أهوى له قانِصٌ يسعى باكلُبِهِ ... عاري الأشاجعِ، من قُنّاصِ أنمارِ
مُحالِفُ الصيدِ، تبّاعٌ، له لحم ... ما إن عليه ثيابٌ غيرُ أطمارِ
يسعى بِغُضْفٍ براها فهي طاويةٌ ... طولُ ارتحالٍ بها منه وتَسيارِ
حتى إذا الثورُ بعد النفْرِ أمكنَهُ ... أشلى وأرسل عَشراً كلُّها ضارِي
فكرَّ محميّةً من أن يفرَّ كما ... كرّ المحامي حِفاظاً خشيةَ العارِ
فشكَّ بالرمحِ منها صدرَ أوّلِها ... شك المشاعِبِ أعشاراً بأعشارِ
ثم انثنى بعدُ للثاني فأقصده ... بذاتِ فَرغٍ، بعيدِ القَعْرِ، نعّارِ
وأثبتَ الثالثَ الباقي بنافذةٍ ... من باسلٍ عالمٍ بالطعن كرّارِ
وظلَ في سبعة منها لَحِقْنَ به ... يكرُّ بالرّوقِ فيها كرّ إسْوارِ
حتى إذا ما قضى منها لُبانتَه ... وعاث فيها بإقبالٍ وإدبارِ
انقضَ كالكوكب الدُّرِّيِّ منصَلِتاً ... يهوِي ويخلطُ تقريباً بإحضارِ[82]

ونحن إن آمنا بالتفسير القائل: إن إمعان النابغة الشديد في عرض هذه المخاطر متأتٍ من كون الثور يمثل وسيطاً للتعبير عن مخاوف الإنسان الجاهلي

---

(82) المصدر السابق.

في بيئته، وهي مخاوف لم تكن منعزلة عن المخاطر التي تهدد رهط النابغة في مجابهة النعمان بن المنذر (والتي جاء عليها في وحدة الغرض)، فإننا سنكون في صواب إذا قلنا: إن النابغة استمدّ روافد هذه المضامين والأداءات من مكنونات لا يعي بُعدَها الغيبي، حددت علاقة ثوره بالطبيعة ورمزت بالتالي إلى صلة الإنسان بالوجود وبالبيئة. وعلى ضوء هذا التفسير بدا اتكاء النابغة على عالم الغيب واضحاً. لكن الشاعر وهو يمارس دور (الدبلوماسي) في استمالة رضى الحاكم، لا يبتعد عن دور حامي الحقيقة التي ظهر عليها الثور وهو يدافع عن حماه (كرّ المحامي حفاظاً خشية العارِ)، ولا يتنازل عن انتمائه، ولا ينسى الإشادة بإباء قومه ورفضهم الانصياع العبودي بطريقة تلاصق أفق الحياة القبلية المنبثقة من صميم حياة الجاهلي على الرغم من ظهور النابغة وكأنه يعيش تبعية جزئية لوسطه القبلي، لكنه ظل حامي الحقيقة من جانب، وحامل التطلع إلى مقاربة السلاطين وتزلفهم من جانب آخر.

وفي حدود مواصفات الانتقاء التي وضعها منهج هذه الدراسة، نجد بُعداً غيبياً متقارباً في هاتين القصيدتين، وذلك أمر يجعلنا نتفهم تردد القدامى، وعدم اتفاقهم في الرأي على ترشيح إحداهما وتفضيلها على الأخرى كي تنفرد بالانضمام إلى صنف المعلقات.

إذا أخذنا بترتيب الأبيات الذي ارتضاه محقق ديوان الأعشى وشارحه د. محمد محمد حسين، ووضعنا البيتين العاشر والحادي والعشرين أحدهما بعد الآخر:

قالت هريرةُ لما جئتُ زائرَها ... ويلي عليكَ وويلي منكَ يا رجلُ

أأن رأت رجلاً أعشى أضرّ بهِ ... ريبُ المنونِ ودهرٌ مُفْنِدٌ خَبِلُ[83]

فإن قصيدة (ودِّع هريرة) لن تتجاوز الإجابة عن تساؤلات امرأة رفضت

(83) ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس) تحقيق د. محمد محمد حسين، المطبعة النموذجية، مصر (د.ت) وتحتل هذه القصيدة ق6 فيه. زجل: صوت، طليح: ناقة أهزلها السفر، سرح: سهلة السير. خطت مناسمها: تركت في التراب خطوطاً، الباقر: البقر، الغيل: الكثير.

رجلاً ونحته عنها لشيبه وعماه. وقد أحس هو بضياع العمر، وراح يبحث عن التعويض والبديل، فوُجِد يتخبط بممازحة هريرة نفسِها وبمغازلتها، وبدا غير مكترث بلا مبالاتها به، وكأنه يفهم في قرارة نفسه أنه يداعب حبيبة لا ترى فيه إلا عمّاً لا تُريدُ إحراجَه. وما اكتفى بها، بل لاذ بأُخريات سواها، وبالخمرة، وبالتفاخر بمصاحبة الندمان والفرسان، وباجتياز المفازات المليئة بالجن:

وبلدةٍ مثلِ ظهر التُّرسِ موحشَةٍ للجنِ بالليل في حَافاتِها زَجَلُ
جاوَزْتُها بطليحٍ جَسْرَةٍ سُرُحٍ في مِرْفَقَيها إذا استَعرضْتَها فَتَلُ[84]

لقد جاء ربط وحدات القصيدة الأولى مُنشدّاً إلى طبيعة الأزمة النفسية المعاشة. فالشاعر، وإن بدا في غاية المرح والنشاط والاستهزاء، فإن فكره لم يكن مُنظماً حتى بإزاء ترتيب أبيات النص، وظهر الانفصال واضحاً بين أبياته، وبخاصة في البيتين الرابع والأربعين والخامس والأربعين، وكان الانقطاع بين وحداتها أظهر، إذ افتقر الهجاء إلى خيوط اتصال فنية وفكرية ونفسية تتيح له الاتصال بالنسيج النفسي الذي لف وحدات القصيدة التمهيدية. ومع ذلك فإن شتائمه ليزيد بن مسهر الشيباني لا تخلو من اتكاء على الغيب فيما يتصل بالقسم والنذور:

إني لَعَمْرُ الذي خطّت مناسِمُها تخدي وسِيقَ إليه الباقِرُ الغُيُلُ[85]

إن شمول هذه المطولة بمعاينة أخرى يَشي إلى أن ورود أفكار ما وراء الطبيعة جاء منثوراً في وحداتها بشكل غير منسجم. ففي لوحة الافتتاح جاء بحثه غير الواعي عن انتصار يعوِّض به أحساسه بتقاصر عمره بعد حلول الشيب في ساحته، لكن النص ظهر عاجزاً عن احتواء هاجس الخلود، ذلك الهاجس الذي بدا متجاوراً مع إحساس الشعراء بالفناء في معظم النصوص التي استرفدت مضمون هاتين المقولتين ودلالتيهما.

كما أن استحضار مخاوفه من الجن جاءت بعيدة عن فعل من يركب الصحراء، ويتعرض لمخاطرها، إذ لم يكن هذا الاستحضار مرافقاً لدلالات

---

(84)، (85) المصدر السابق.

الخوف من الشر الكامن في الوجود، ولا منتهياً بفكرة الإذعان للقدر المرافق لمعظم مضامين وحدة الرحلة، لذا جاء هذا الاستحضار باهتاً، ولم يرفد النص إلا بصورة شكلية تحوم حول مضمون واحد.

بيد أن الفكرة التي بدا استخدامها موفقاً وموقعها صالحاً تتمثل في القَسَم بالبيت الحرام وتقديم النذور، وما يأتي معها من معانٍ غير منظورة تمتّ إلى عالم الغيب بصلة، إذ أظهر هذا الاستقدام انشداد الشاعر إلى غرض القصيدة (الهجاء) وتفاعله مع أداءاته بشكل جدي يرقى إلى درجة التحدي الماثلة في النص.

ونتجاوز وحدات الطلل والشيب والطيف في قصيدة الأعشى (ما بكاء الكبير. . .) لأنها لا تعطي شيئاً ذا غنى في إطار بحثنا، ونتوقف معه لمعايشة هموم الإنسان الجاهلي ومخاوفه تجاه ما يحيط به في البيئة الطبيعية؛ القفار المديدة، والماء الآجن، والشمس الملتهبة، والأرض الغليظة، وإن كان هذا التوقف في غير مقامه، لأننا سنعترض ظاهر بناء وحدة النسيب في القصيدة.

ومع حركة النص نتأمل صياغات عقل الشاعر الباطن، فنجد به ميلاً لإظهار بعض موجودات البيئة التي تتصل بأوهام غيبية وطقوس تعبدية:

إذْ هي الهمُّ والحديثُ وإذ تَعْـ ـصي إليَّ الأميرَ ذا الأقوالِ
ظُبيةٌ من ظِباء وجرة أدماءُ تُسفُّ الكباثَ تحت الهدالِ
وكأن الخمرَ العتيقَ من الإسفَنْـ ـطِ ممزوجةً بماء زُلالِ[86]

وعوداً على بدء، فقد التمس الأعشى طريقاً لإيصال الخيوط التي وضع سداها في وصف يسير للمفازة قبل الانقطاع إلى الغزل، وأعاد لحمتها فيما أتى به من أبيات وظفها في وحدة الرحلة التي ظهرت خالية من الإثارة والخوف

(86) م.ن. وتحتل ق1 فيه. الأدماء: السمراء، الكباث: ثمر الأراك، الهدال: الأغصان المتهدلة، الأسفنط: أجود الخمور، الديمومة: الصحراء، تغول، تُضِل وتُهلك لما يتراءى فيها من الغيلان والجن، الآجال: قطعان بقر الوحش، حربى: واحدها حريب، الذي سلب ماله، أريك: اسم موضع، السعالي: مفردها سعلاة، أنثى الغول.

والصراع والتأمل الغيبي، اللهم إلا من ذلك الاستحضار البائس لتهيؤاتهم فيما يخص الجن الحالّة في المفازات التي قد تثير مخاوف الراحلين:

فـوقَ ديـمـومـةٍ تَـغـوَّل بـالـسـفْـــ ـــرِ قـــفـــارٍ إلا مـــن الآجـــالِ[87]

أما الفكرتان المتعلقتان بقصص الأنبياء وبالسعالي الواردتان في قوله:

ودروعٌ مــن نــسـج داودَ فـي الـحـرْ ـبِ وسـوقٌ يُـحـمَـلـنَ فـوق الـجـمـالِ

وشـيـوخٍ حَـرْبَـى بـشـطّـيْ أرِيـكٍ ونـســاءٍ كـأنـهـنّ الـسـعـالـي[88]

فإن توظيفهما في المديح جرى عرضياً، إذ لم يكن لحضورهما في النص إشعاع من شأنه أن يضيف دلالة ما للفكرة المحيطة، بمعنى: أن الفكرتين دلتا على معنييهما حسب.

كان اعتماد مطولتي الأعشى (ودع هريرة. . .) و(ما بكاء الكبير. . .) على أفكار مستمدة من العالم غير المحسوس اعتماداً متقارباً، وإن بدا في أحدهما ظهوراً كمياً يفوق ما في الأخرى، لكن توظيف هذه الأفكار فيهما توظيفاً دالاً لم يكن تاماً. ومن هنا فإن مواصفات انتقاء المعلقات في المنهج الذي تسير عليه هذه الدراسة لم ترجح لصالح أي منهما.

من فعل الطبيعة بالإنسان والحيوان والنماء تتبادل الكائنات أماكنها، ويحل القحل بعد الاخضرار، والرحيل بعد الإقامة، والهجر بعد الوصال، والحذر بعد الأمان، والشر بعد الخير. . وبسبب منه أيضاً يجيء الصراع ويحتدم في معلقة عبيد بن الأبرص بوصفها رأس كل تشاؤم في الشعر العربي، حيث الافتراس والقحل والجدب، الذي صار عنواناً للقصيدة ومضموناً. وجاء الخوف من الشر الذي يتربص بالإنسان متساوقاً مع إحساس الشاعر بطبيعة الصراع الذي يتهدد كل شيء في حياته، بل إن أفكار القصيدة ترتد إلى اللاوعي الجمعي الذي تتوحد عليه عقلية العرب قبل الإسلام، وما يشيع فيها من تأمل وحيرة وتوتر بإزاء الفناء والخلود والقضاء والقدر والموت والحياة.

---

(87)، (88) المصدر السابق.

وبُـدِّلـت مـن أهـلـهـا وحـوشـاً   وغـيَّـرت حـالَـهـا الـخُـطُـوبُ
أرضٌ تَـوارثَـهـا شَـعُـوبُ   فـكـلُّ مَـن حـلّـهـا مَـحـروبُ
فـكـلُّ ذي نـعـمـةٍ مـخـلـوسُـهـا   وكـلُّ ذي أمـلٍ مَـكـذوبُ
وكـلُّ ذي غَـيـبـةٍ يـؤُوبُ   وغـائـبُ الـمـوتِ لا يـؤوبُ[89]

بدت إرادة الشاعر في مجمل دلالات هذه الأبيات معطلة، وظهرت حريته مقيّدة من أثر بيئة حددت شروطها وفرضت منهجها. ومن هنا فإن بث مضامين الرضوخ للقدر، والإذعان للفناء، وتوجس الشر، وإشاعة معاني البحث عن الخلود، وما سواها من معانٍ تتصل بالموت والحياة، لا تخرج من إطار اتكاء الشاعر على روافد غيبية يأتي التساؤل الوجودي المتعلق بطرفٍ من المسألة الفلسفية: هل كل شيء مقدور، أو أن بعض الأشياء ـ الإرادة مثلاً ـ حرة؟ منها[90].

ويظهر أن هذا التأمل كان سبباً أجبر القدامى على عدها من عيون الشعر العربي ومعلقاته، على الرغم من غرابة البحر الذي نظمت فيه، وكثرة زحافاتها وعللها واضطراب وزنها، حتى قيل عنها (لكثرة ما دخلها من الزحاف والقطع): كادت ألاّ تكون شعراً[91].

ويظهر في المعلقة اعتبار فكري آخر فيه إحساس بذبول الزمن وتقاصر العمر؛ (قد راعك المشيب)، (غائب الموت لا يؤوب)، (الشيب شين لمن يشيب). ولذلك فإن إحساس الشاعر بتقاصر الزمن وانحسار فسحة الرجاء في مخيلته بفعل ما يراه في هيمنة الموت وشمول المنيّة، دفعه إلى الارتماء في أحضان عوالم غيبية، وذاك أمر دفعه إلى البحث عن التعويض وتحقيق الانتصار في أي نشاط، فوجده في ارتياد الصحراء وركوب مخاطرها:

---

(89) ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح حسين نصار، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1957م. ص10 وما بعدها. الشعوب: المنية، المحروب: المسلوب، مخلوس: مُستلَب، يؤوب: يرجع.

(90) الإنسان والفلسفة، ص25.

(91) ديوانه، المقدمة ص9.

بـل إن تـكـن قـد عـلـتـنـي كـبـرةٌ والـشـيـبُ شـيـنٌ لـمـن يـشـيـبُ
فـــرب مــــاءٍ وردتُ آجِــــنٍ سـبـيـلُـه خـائـفٌ جَـديـبُ
ريـشُ الـحـمـام عـلـى أرجـائـهِ لـلـقـلـبِ مـن خـوفـه وَجِـيـبُ
قَـطـعـتُـه غـدوةً مُـشِـيـحـاً وصـاحـبـي بـادِنٌ خَـبُـوبُ[92]

وفي قدرة الاقتحام والجرأة والشباب:

فـذاكَ عَـصْـرٌ وقـد أرانـي تـحـمِـلـنـي نَـهـدةٌ سُـرْحُـوبُ
زَيـتـيـةٌ نـاعَـمٌ عُـروقُـهـا ولـيّـن أسـرُهـا رحـيـبُ[93]

وعلى الرغم من تعدد الوحدات في ظاهر المعلقة؛ إقفار الديار، والشيب، والرحلة، فإنها في استقراء يواكب منهجاً فكرياً ونفسياً تُظهر مضموناً يتوافق مع أدوار الفناء والتعويض، والشر والقدر، وكثيراً ما حل بعضُها مرادفاً للآخر وبديلاً عنه.

وبعد جولة شملت معاينة مضامين الإلهام الغيبي في نصوص شعرية روعِيَ في انتخابها ذيوع صيت الشاعر والنص أو عدم ذيوعها، وطول النص أو قصره، وتعدد اللوحات أو اكتفائه بغرضه الأصلي، واختلاف أغراض النصوص المنتخبة، اتضحت صورة الرفد، وتبين حجم الثراء الذي تهبه غيبيات عالم ما وراء الطبيعة إلى النص الشعري. وفي ضوء هذا التقصي تسجل النصوص المليئة بصور التأمل المتلاحقة امتيازاً في احتضان فيض من أفكار الغيب وكفاية تسمح للشاعر بالتحول معها من حال إلى حال، فيما تخفق نصوص أخرى استبعدت تلك الأفكار في نيل شيء من انتباه الناقد واهتمامه، حيث دبت فيها علامات الرتابة الخمول. وفي خمسة النصوص التي عايناها أولاً انحسر الأداء، وتوكّأ المنشدون على عكازة الألفاظ التي لم تؤدِ إلا معاني قريبة، وبسبب هذا الانكفاء غابت هذه النصوص وما سواها عن الذيوع، وضمرت أسماء وذاعت أخرى.

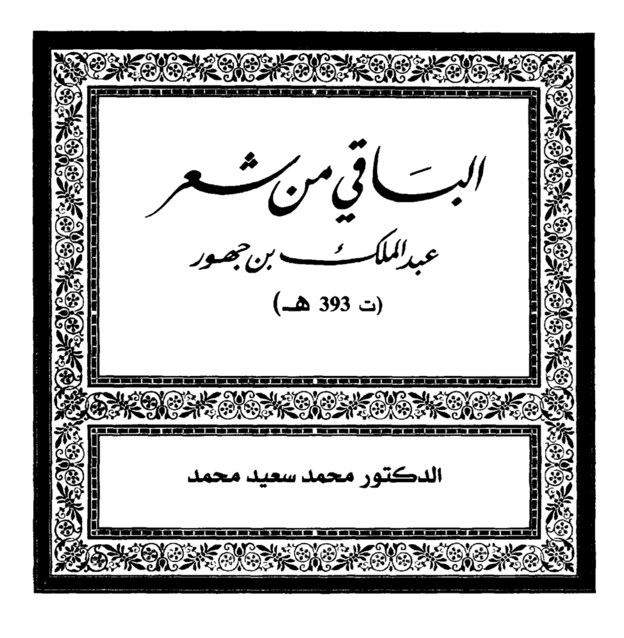
ولا نواجه المعلقات ثانية بقصد الإعادة والتكرار، بل من أجل قول جملة

---

(92) (93) م.ن آجن: متغير اللون والطعم، الوجيب: الخفقان، قطعته: خلفته، يعني الماء، مشيحاً: مجداً، بادن: ناقة ذات بدن وجسم، الخبوب: سير، السرحوب: السريعة.

تفصح عن ثراء المعلقات بما وجدناه فيها من مكونات غيبيات العالم اللامحسوس، جعلها ـ ضمن مواصفات أخرى ـ في الصدارة من الشعر العربي، وليس عندنا ما هو أدل على أهمية حضورها في تقويم النص وقبوله من هذا الخصب الذي جعلها تفيض خيالاً وفكراً، وإن بدت مطولتا الأعشى أقل احتواءً لها. وربما تجابهنا نصوص ليست من عائلة المعلقات تفوقها احتواءً وثراءً، لكن ذلك لا يناقض القول بأن شدة حضور أفكار العالم الغيبي وكثافته في المعلقات يمكن أن يكون إضافة جديدة إلى جملة الأسباب التي توصل إليها الدارسون، وصاروا فيها إلى القرار بأن (المعلقات ليست أفضل الشعر الجاهلي في كل خصيصة من الخصائص... وأن أصحابها ليسوا أقدر الشعراء في كل الصفات، ولكنها أفضل الشعر الجاهلي، وأصحابها أفضل الشعراء الجاهليين في إطار مجموع الخصائص والصفات)[94].

(94) معلقات العرب دراسة في أسس الاختيار (بحث) د. محمود عبد الله الجادر، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد 42 (1)، 1997م.



ترجمتـه:

هو عبد الملك بن جهور بن عبد الملك بن جهور بن يوسف بن بخت(1)، وجدّه الأعلى يوسف بن بخت، دخل الأندلس في طالعة بلج بن بشر القشيري سنة 123هـ، وكان من رؤساء الموالي الأمويين بدمشق، ومن القائمين بأمر عبد الرحمن الداخل قبل جوازه إلى الأندلس، إذ أخذ له البيعة من جند

(1) ورد الحديث عن جده الأول يوسف بن بخت في أخبار مجموعة 66 وما بعدها، والبيان المغرب 2/ 45، 46، ترجم لوالده ابن حيّان في المقتبس، تحقيق شالميتا، وكورينطي، وصبح 97، وترجم له الحميدي في الجذوة 282، والضَّبِّي في البغية 376.

الأردن في رية ومالقة، وعهد إليه عبد الرحمن الداخل حين توطّد ملكه بمنصب الحجابة، وكان يستخلفه على قصر قرطبة في غيابه، أمَّا ابنه جهور فكان وزيراً للأمير الحَكَم بن هشام، وابنه عبد الرَّحمن الأوسط[2].

أما جهور بن عبد الملك والد المترجم له فقد تولى الوزارة للأمير عبد الله، ثم عَمَلَ كورة البيرة، واختلفت المصادر في كيفية عزله، فيقول ابن حيان: إن الناصر لدين الله عزله سنة 301هـ، ولم يعد إليها إلى أن مات[3].

أما ابن الأبار فيقول: إنَّ الأمير عبد الله هو الذي صرفه عنها لتظلّم الرَّعية، وأغرمه ثلاثة آلاف دينار[4]، ويؤيده المراكشي[5].

وقد أحجمت المصادر عن ذكر سنة ميلاد شاعرنا عبد الملك بن جهور، أو مراحل حياته الأولى، وشبابه المبكِّر، أما أسرته فقد عرفنا من شعره أنه تزوج امرأة، لكنَّه ظلَّ على خلاف مستمر معها إلى أن تفارقا[6]، ولا ندري هل تزوج بعدها أو لا؟ وعرفنا من المصادر أن له ابنا اسمه محمد، ولا ندري هل هو من زوجته التي طلقها أو من أخرى؟ وحفيداً اسمه عبد الله وهو الذي روى عنه ابن حزم[7]، والحميري[8].

ثقافتـه:

عرفنا أن والده كان عاملاً للأمير عبد الله على كورة البيرة، وكان وزيراً أيضاً، وهذا يبين لنا أن والده من سراة القوم، وهذا يتيح لعبد الملك حياة تتسم بالاستقرار، فنعم بالتردُّد على حلقات الدروس، ونزعم أن والده كان من أوائل أساتذته، ونزعم أيضاً أنه وجهه إلى الكتاتيب لحفظ القرآن الكريم، وتعلم علوم

---

(2) المقتبس، تحقيق: محمود على مكي 453.
(3) المقتبس، تحقيق: شالميتا، وكورينطي، وصبح 97.
(4) الحلّة السِّيَراء 1/ 161.
(5) البيان المُغرب 2/ 185.
(6) أخبار مجموعة 140.
(7) جذوة المقبس 131.
(8) البديع في وصف الربيع 119.

الفقه ـ على عادة أهل الأندلس ـ، وفي تقديري أيضاً أن والده دفع به إلى كبار المعلمين في الأندلس في ذلك الوقت، ومكّنه من حضور مجالس الأدباء والشعراء.

ويبدو أن مواهبه الأدبية تفتحت مبكراً، ويبدو أيضاً أنه وجد ضالته في تنمية هذه المواهب من خلال وجود دواوين شعراء العربية التي كانت بين يديه بكل يسر في تقديري، فلم تكن عسيرة الوصول إليه، وهو ابن لوالده صلة بقصر الإمارة.

مكانته في الدولة:

يبدو أن شاعرنا عبد الملك بن جهور أصبح من الشعراء المرموقين في دولة عبد الرحمن الناصر، وانضم إلى كوكبة الشعراء: أحمد بن محمد بن عبد ربه، وعبيد الله بن يحيى بن إدريس، وإسماعيل بن بدر، وعبد الملك بن سعيد المرادي، ويحيى بن هذيل، والحسن بن حسان السناط وغيرهم.

وقد كان لموهبة الشاعر، ورصيد والده في دولة الأمير عبد الله، وانتمائه إلى أسرة لها باع في المجال السياسي، الأثر الكبير الذي دفع بالخليفة عبد الرحمن الثالث لاصطفائه، فجعله خازناً أولاً سنة 300هـ[9]، ثم أصبح وزيراً في دولة الخلافة مع الشعراء السابقين وغيرهم، وكان ذلك سنة 305هـ[10]، ولعبد الملك بن جهور أشعار في مديح النَّاصر مثله مثل غيره من شعراء البلاط ضاع معظمها.

وما عرفناه عن عبد الملك بن جهور أنه لم يستمرَّ في الوزارة، فقد عزله الخليفة عبد الرحمن الثالث سنة 318هـ[11]، ولا ندري سبب العزل، وقال المقري: إن الناصر وزَّره سنة 327هـ، ولا ندري من أي المصادر أتى بذلك[12]، وربما يكون الناصر وزَّره للمرَّة الثانية.

---

(9) البيان المغرب 2/ 158.

(10) المصدر السابق 2/ 171.

(11) المقتبس، تحقيق: شالميتا، وكورينطي، وصبح 284.

(12) نفح الطيب 1/ 333.

وأحجمت المصادر عن مصيره بعد ذلك في فترة الخلافة، ولم تصلنا أشعاره أيام الحكم المستنصر، كما أحجمت المصادر أيضاً عن الحديث عن نشاطه الشعري في فترة الحجابة التي عاش فيها أيام المنصور، وجزءاً من حياة ابنه المظفر.

يبدو لنا أن الشاعر اكتوى بنار الاقتراب من قصر الخلافة، ولقي المصير الذي لقيه والده من عزل على يد الخليفة عبد الرحمن الناصر، وربما كان للمنافسة التي بينه وبين الوزير عبد الملك بن شهيد أثر على عزله، فقد كان كل واحد منهما يتربص بالآخر دائرة السوء[13].

ويذكر صاحب كتاب التشبيهات أن الناصر قد جفا[14]، ونزعم أنه ابتعد عن القصر، وترك المديح لولاة الأمر. صحيح أنَّ كثيراً من شعره قد ضاع، لكنَّنا نزعم أنه لم ينشد شعراً في مديح الحكم المستنصر، أو المنصور، وإلاَّ لأتت إلينا على الأقل ـ مقطوعة كما وجدنا ذلك عند محمد بن الحسين مثلاً[15].

ويشبه شاعرنا في ذلك الوزير الشاعر عبيد الله بن يحيى بن إدريس الذي عاش في عصر عبد الرحمن الناصر، والحكم المستنصر، والمنصور بن أبي عامر، ولم نجد له شعراً إلا في الناصر.

وفـاتــه:

عمرَّ شاعرنا فعاصر خليفتين هما عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر، وحاجبين هما المنصور بن أبي عامر وابنه المظفَّر، وتوفي سنة 393هـ.

شـعره:

لم يحظ شعر عبد الملك بن جهور بالاهتمام الكبير من قبل المؤرخين

---

(13) مطمح الأنفس 168.

(14) كتاب التشبيهات 270.

(15) المقتبس، تحقيق: عبد الرحمن الحجي الصفحات: 60، 82، 94.

والأدباء قديماً، فابن حيَّان لم يثبت له أشعاراً كثيرة، وكان أحياناً يأتي ببيت واحد من قصيدة ويقول عبارة: «أطال فيها»[16]، وأحياناً أخرى كان يأتي ببيتين، ويورد عبارة: «امتد القول فيها»[17]، ولم يثبت له في المقتبس سوى خمسة أبيات على غير عادته مع شعراء النَّاصر أمثال محمد بن مطرف بن شخيص، وأحمد بن محمد بن عبد ربه، وعبيد الله بن يحيى بن إدريس، وطاهر بن محمد المعروف بالمهنَّد، ومحمد بن حسين الطبني.

أما الثعالبي فطبيعة اختياره جعلته يثبت بعض أشعار الشاعر، ويجزىء القصيدة الواحدة، ويستشهد بها في موضعين أحياناً كما حدث في المقطوعتين: 24، 25 من مجموعنا هذا، فهما من قصيدة واحدة فيما يبدو لأن موضوعهما واحد، ورويهما واحد، وبحرهما واحد.

وما لمسناه عند الثعابي، وجدناه عند الكتاني، فهو الآخر كان يختار من أشعار ابن جهور ما يوافق هدف مؤلفه وهو التركيز على الأشعار التي تحوي تشبيهات، وهو الآخر كان يجزىء القصيدة الواحدة، ويثبت منها أبياتاً في مواضع مختلفة من كتابه، ويتضح ذلك في المقطوعتين: 19، 20، فهما من قصيدة واحدة لأنَّ موضوعهما، ورويهما، وبحرهما واحد.

ولم يثبت له ابن الآبار شعراً مثلما أثبت لشعراء معاصرين للشاعر، ولا ندري سبباً لذلك.

لكن الشاعر وجد اهتماماً من بعض المؤلفين الأندلسين، والمشارقة على السواء، فمؤلف مجهول أثبت له أشعاراً لا بأس بها في كتابه: «أخبار مجموعة»، وكذلك الثعالبي في: «يتيمة الدَّهر». والأمر الذي لا شكَّ فيه أن ابن جهور من الشعراء البارزين في فترة عبد الرحمن الناصر، وأكد ذلك الحميدي[18] ولا يقلِّل من أهميته شاعراً بارزاً قلة شعره الذي وصل إلينا، فمعظم شعراء هذه الفترة الذين عاصروا الشاعر ضاعت أشعارهم في فترة الفتنة

(16) المقتبس، تحقيق: شالميتا، وكرورينطي، وصبح 84.

(17) المصدر نفسه.

(18) جذوة المقتبس 131.

ضمن التراث الأندلسي الذي ضاع، ومُزق بأيدي الجهال[19]، نُهب في هذه الفترة[20].

ولم يحظ الشاعر باهتمام الباحثين المعاصرين، ولم نجد من حاول القيام بجمع أشعاره المبعثرة في كتب التراجم، وكتب الأدب والتاريخ، ولأهمية شعر هذا الشاعر الذي عاش في القرن الهجري الرابع مع كوكبة من شعراء عصره[21]، قمنا بجمع شعره ليجد الباحثون المهتمون بالشعر الأندلسي، وبخاصة في القرن الهجري الرابع مادة مجموعة تمثل هذا العصر، أسوة بغيره من العصور، لأنه لم يجد الاهتمام البالغ من الدارسين إلا من خلال المؤلفات العامة التي أرخت للأدب الأندلسي، وجاءت تلك الدراسات تفتقر إلى العمق.

واستطعنا أن نجد للشاعر عبد الملك بن جهور اثنتين وثلاثين قصيدة ومقطوعة ونتفة وبيت مفرد، تتكون من مائة وسبعة عشر بيتاً في أغراض: الشكوى، والوصف، والمديح، والهجاء، والاعتذار، وغير ذلك.

موضوعات شعره:

1 ـ الشكوى:

المشكو منه	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
		3، 13، 17	17	
1 ـ الحُب	6	10، 21، 22		
2 ـ البُعد	4	24، 25، 26، 30	14	
2	10	9	31	٪26.49

(19) المقتبس، تحقيق: شالميتا، وكورينطي، وصبح 50.

(20) المقصود بالفترة هنا، فترة الفتنة.

(21) قمنا بجمع أشعار: يحيى بن هذيل، ونشر في العدد 15 من مجلة كلية الدعوة الإسلامية طرابلس الغرب، وإسماعيل بن بدر، نشر في عدد من مجلة الثقافة العربية سنة 1990ف، وأبي عبد الله الحناط، قدم لمجلة الدعوة الإسلامية وقبل للعدد 16 وعبيد الله بن يحيى بن إدريس قبل للعدد القادم من مجلة جامعة سبها.

2 ـ الوصف :

الموصوف	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ النرجس الأصفر	1	7	5	
2 ـ الصحف	1	15	4	
3 ـ مشي النساء	1	1	3	
4 ـ العود	1	2	3	
5 ـ النرجس	1	5	2	
6 ـ العِناق	1	19	2	
7 ـ نهد	1	20	2	
8 ـ الخوف	1	29	1	
8	8	8	22	٪18.8

3 ـ المديح :

الممدوح	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ عبد الرحمن الناصر	1	4	14	
2 ـ عبد الرحمن الناصر	1	16	3	
3 ـ عبد الرحمن الناصر	1	27	1	
4 ـ عبد الرحمن الناصر	1	28	2	
1	4	4	20	٪17.09

4 ـ الهجاء :

المهجو	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ زوجته	1	32	12	
1	1	1	12	٪10.25

5 ـ الشوق والحنين:

المشوق إليه	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ المحبوبة	2	6، 13	8	
2 ـ صديق	1	14	2	
2	3	3	10	8.54٪

6 ـ الاعتذار:

المعتذر له	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ عبد الوهاب بن محمد[22] الملقب بأبي وهب	1	23	10	
1	1	1	10	8.54٪

7 ـ الغزل:

المتغزل به	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ امرأة	2	8، 12	6	
1	2	2	6	5.12٪

(22) عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب الوزير، ولاه عبد الرحمن الناصر في الولايات والأمانات، ثم استوزره، وكان بصيراً بالعربية، طالع كتاب سيبويه ونظر فيه. انظر: طبقات النحويين واللغويين 296، الحلة السيراء 1/ 240.

8 ـ التندر:

المتندر به	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ أبو نصر الطارىء[23]	1	9	2	
2 ـ محمد بن يحيى القلفاط[24]	1	11	2	
2	2	2	4	٪3.41

9 ـ التعريض:

المعرض به	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات	النسبة
1 ـ أحمد بن عبد الملك بن شهيد[25]	1	18	2	
1	1	1	2	٪1.70

شكل مجموع شعر عبد الملك بن جهور حضوراً لغالبية الأغراض الشعرية، لكن بعضها وصل إلى ثمانية وعشرين بيتاً وبعضها الآخر إلى بيتين، وثالثها جاء بينهما، ومن الأغراض التي شكلت أكثر أبيات المجموع هي: الشكوى، والوصف، والمديح، والهجاء، والشوق والحنين، والاعتذار، وجاء الغزل، والتندر، والتعريض في مقطوعات ونتف.

والشكوى كما يقول عنها ابن منظور: «هي إظهار ما بك من مكروه، أو

(23) أبو نصر الطارىء، يبدو أنه شخصية من الشخصيات المرموقة في الدولة، ذكر بلقبه، ولذا لم نعثر على ترجمته في المصادر إلتي بين يدينا.

(24) محمد بن يحيى القلفاط، عاش أيام الأمير عبد الله بن محمد، وجزءاً من فترة عبد الرحمن الثالث في القرن الهجري الرابع، ولا تعرف سنة ميلاده أو سنة وفاته، لكننا نرجح أنه عاش في الربع الأول من القرن الرابع، وكان بارعاً في علوم العربية، وكان شاعراً مجوداً مطبوعاً. انظر: طبقات النحويين واللغويين 278 وما بعدها، وجذوة المقتبس 98، والمغرب في حلى المغرب 1/ 111، وتاج العروس 5/ 212.

(25) أحمد بن عبد الملك بن شهيد، أول من سمي بذي الوزارتين، وكان من أهل الأدب البارع، تصرف للناصر في ولاية الكور، والوزارة، وقود الصوائف، وغزا البشكنس. انظرا الحلّة 1/ 237 ـ 238.

مرض، أو نحوه»[26] ومن خلال هذا التعريف نجد أن الشكوى تأخذ أشكالاً متعددة مثل فراق الأحباب، والغربة عن الوطن، والفقر، ونكبات الدَّهر، وتنكّر الأصدقاء، والحب، والجفاء، إلى غير ذلك. وشكلت الشكوى في الشعر العربي باباً واسعاً من خلال الأغراض المختلفة، ولذلك لا غرابة إذا وجدناها تشكل المرتبة الأولى من حيث عدد الأبيات في مجموع عبد الملك بن جهور.

كما حظي شعر الوصف من حيث عدد الأبيات بالمرتبة الثانية، وهو من الفنون الشعرية التي شكلت محوراً بارزاً في الشعر العربي على مر العصور. ويبدو أن بعض المقطوعات والنتف التي وردت في مجموع عبد الملك بن جهور مقدمات لقصائد، لكن طبيعة الانتقاء التي نهجها بعض مؤلفي كتب المختارات هي التي حرمتنا من القصائد كاملة.

واللافت للنظر أن الأشعار التي وصلتنا في هذا المجموع في المديح اقتصرت على مديح الخليفة عبد الرحمن الناصر، وقد ركز عبد الملك بن جهور على أعلى هرم في الدولة وقام بالإشادة به، وربما يكون سبب ذلك أنه شاعر بلاط يسعى لإرضاء ممدوحه، وإلى الشهرة وكسب المال، ويضاف إلى ذلك إعجابه بشخصية عبد الرحمن الناصر الذي أعاد الاستقرار إلى الدولة على الصعيد الداخلي بقضائه على الفتن الداخلية، والمنتهزين الذين حاولوا التمرد على الدولة والانفصال عنها، وعلى الصعيد الخارجي واجه الفرنجة وخاض ضدهم عدة معارك انتصر فيها عليهم مما دفعهم إلى عقد معاهدات معه اتقاء لبطشه.

ويبدو أن شاعرنا لم يكن سليط اللِّسان، ولذلك لم نجد له هجاء لأي شخص من الناس على الرغم من اختلاطه بعدد كبير منهم بحكم المنصب الذي يشغله، ولم تكن له سوى قصيدة واحدة في هجاء زوجته، ويبدو أن هذه الزوجة كانت على درجة عالية من القسوة فدفعته إلى ذمها، لأن الشعراء الذين ذموا زوجاتهم في التراث العربي قليلون.

والشوق من الموضوعات التي تعبِّر عن الوجدان الذاتي، وتجعل الإنسان متلهفاً إلى لقاء الغائب، سواء أكان هذا الغائب حبيباً أم صديقاً، أم وطناً أم غير

---

(26) لسان العرب 3/ 350.

ذلك، والدافع إلى هذا الشوق والحنين هو ذلك الارتباط بالماضي الذي ولى، وحل محله حاضر سيِّىء، ومن ثم نجد أن شاعرنا ـ فيما يبدو ـ يحس بالغربة، فطافت به ذكريات اللذة والألم معاً كماضٍ جميل، فبعث بهذه الآهات إلى محبوبته وصديقه الغائبين.

ويبدو أن شاعرنا صاحب نفس طيبة، ولذلك نراه يعتذر للوزير عبد الوهاب بن محمد حين خرج غاضباً منه في مجلس من المجالس، وجاء اعتذاره لطيفاً يدل على خفه روحه، وصفاء نفسه.

أما الغزل والسعادة بالحب فقد جاءا في مقطوعة ونتفة صغيرة ربما لأن الشاعر لم يعش تجربة حب، أو لأنه فشل في حبه الأول، مما دفعه إلى كره النساء، ومن ثم الحديث عن الحب، لأن شعره في الغزل قد ضاع ولم يصل إلينا إلاَّ مقوطعة ونتفة في السعادة بالحب.

وبخصوص التندر والتعريض فهما دائماً قليلان عند الشعراء الذين لا يعانون من عقد نفسية أو اضطرابات أو قلق يدفعهم إلى التعريض بغيرهم أو التندر بهم.

خصائص الشكل:

أ ـ تصنيف البحور:

البحر	عدد القطع	رقمها	مجموع الأبيات
1 ـ الطويل	7	2، 3، 6، 18، 22، 23، 29	26
2 ـ البسيط	7	7، 10، 21، 19، 20، 24، 25	20
3 ـ الكامل	6	1، 8، 11، 13، 14، 31	16
4 ـ الوافر	3	16، 17، 30	10
5 ـ الخفيف	3	5، 9، 27	5
6 ـ السريع	1	21	4
7 ـ المنسرح	1	15	4
8 ـ المتقارب	1	28	2
9 ـ مجزوء الكامل	3	4، 26، 32	30
9	32		117

يتضح لنا أن ابن جهور افتتن كغيره من الشعراء بالأبحر الآتية: الطويل، والبسيط، والكامل، والوافر، والخفيف، فبحر الطويل جاء في ما يقرب من ثلث الشعر العربي[27]، وشاع بحر الكامل بعد الطويل أيضاً، ومجزوءه من أكثر البحور القصيرة شيوعاً، وكذلك وَجَدتْ أبحر: البسيط والخفيف والوافر انتشاراً في الشعر العربي، وقد أشار حازم إلى أن الشعراء نظموا في هذه الأبحر أكثر من غيرها، لأن فيها البهاء، والقوة، والجزالة، والطلاوة والرَّشاقة، وفيها مجال للشعر فسيح[28].

وشاعرنا بذلك لم يخالف طريقة القدماء التي وجدت فيها هذه الأبحر صدى واسعاً وجاء ما يقرب من مائة وسبعة أبيات من مجموعه هذا البالغ مائة وسبعة عشر بيتاً أي بنسبة 91,45٪ على هذه الأبحر الأربعة، ولم يبق للأبحر الأخرى مجتمعة سوى عشرة أبيات، وهذا ليس بغريب لأنَّ السريع لم يجد عناية في الشعر القديم، والمنسرح نظم فيه القدماء على قلة[29].

وقد اختار ابن جهور الأوزان المتعددة المقاطع: الطويل 28 مقطعاً، والكامل 30 مقطعاً، والوافر 24 مقطعاً، وهي بذلك تعطي نفساً شعرياً أطول، وهي بذلك تستجيب لحالته النفسية.

ب ـ ترتيب أشعاره من حيث رويها:

الرَّوي	عدد القطع	رقمها
1 ـ الجيم	1	1
2 ـ الدَّال	5	2، 3، 4، 5، 6
3 ـ الرَّاء	2	7، 8
4 ـ الصَّاد	1	9
5 ـ الطاء	2	10، 11

(27) موسيقا الشعر العربي 59.

(28) منهاج البلغاء 268 ـ 269.

(29) موسيقا الشعر العربي 95.

الرَّوي	عدد القطع	رقمها
6 ـ العين	2	12، 13
7 ـ الفاء	3	14، 15، 16
8 ـ القاف	4	17، 18، 19، 20
9 ـ الكاف	2	21، 22
10 ـ اللاَّم	1	23
11 ـ الميم	4	24، 25، 26، 27
12 ـ النَّون	4	28، 29، 30، 31
13 ـ اليّاء	1	32

اللافت للنظر أن عبد الملك بن جهور أتى بروي ثلاثة أحرف من القوافي النفر، وواحدة من القوافي الحوش من ثلاث عشرة قافية، وردت في مجموعه، أي قريباً من ربع قوافيه، ولا ندري ما السبب الذي دفعه إلى ذلك؟ هل أراد ركوب هذا الرَّوي ليثبت أنه يستطيع أن يقول فيما تحاشاه الأوائل ليثبت شاعريته، أو أنه رأى أن الشاعر المبدع لا يقيِّده قيد، وأنَّ اللغة قادرة على استيعاب تجارب الشعراء في أي حرف من حروفها على السَّواء؟

وفي الحالتين في تقديري أن استعمال الشاعر لحرف الجيم جاء في وصف النساء، والأبيات لم تكن معيبة، ولم يغلب عليها التكلف، بل استطاع الشاعر أن يجعلها مقبولة، أما البيتان اللذان جاء رويهما الصاد فإنهما جاءا في مجلس الناصر على البديهة وهما للتندُّر والإضحاك، والأبيات الثلاثة التي جاءت على روي الطاء لم تكن متكلفة هي الأخرى. أما سائر شعره الآخر الذي وصل إلينا في هذا المجموع فجاء على الحروف المتداولة على الألسن مثل الميم، والنون، والدال، والراء، واللام، وغيرها التي تسمى بالقوافي الذلل[30].

(30) نقسم القوافي إلى: الذُّلل، والنفر، والحوش، فالحوش هي: الثاء والخاء، والذال، والشين، والظاء، والغين، والنُّفر هي: الصاد، والزاء، والضاد، والطاء، والهاء، والواو، والجيم، والذُّلل غير التي وردت مثل الميم، والنون، والدال، والراء، والعين، وغيرها. انظر: اللزوميات: 1/ 37، المرشد لفهم أشعار العرب 1/ 46، 98.

يتضح لنا من خلال المضمون والشكل في شعر ابن جهور أنه أدلى بدلوه في أغلب البحور الشعرية وجارى القدامى في النظم على أشهرها، والقوافي الذلل، وأجاد في اختيار ألفاظه وصوره، وظهرت آثار البيئة الأندلسية في شعره من خلال أوصافه، وفي الوقت نفسه استجاب لمجاراة الشعر القديم من خلال مخزونه الثقافي الموروث.

آراء النقاد في شعره:

قال ابن حيان عنه إنه شاعر محسن، وأديب بارع، غزير القول، نادر البدائع[31].

وقال عنه عبد المنعم الحميري وهو يستشهد له بمقطوعة في وصف النرجس الأصفر إنه «أبدع وأعجب وأحسن وأغرب»[32].

ولا تدعي هذه المقدمة لمجموعه الإحاطة لكنها ألمت ببعض الجوانب وهي في حاجة إلى المزيد من التعمق على أيدي الباحثين الذين يقفون على هذا المجموع، وربما على أشعار أخرى لم نعثر عليها نحن.

(1)

قافية الجيم

وقال في مشي النساء وتشبيه القدود: [الكامل]

1 ـ أقبلتِ في ثوبٍ عليك بنفسجي   كالسوسنِ الأرجِ النقي الأبهجِ

2 ـ كالرّوضِ حسناً قد تشرَّبَ ماءَه   فبدا به من كل حسن مُبْهجِ

3 ـ وكأن مشيك للقضيبِ إذا انثنى   وكأنَّ جيدكِ للغزال الأدعجِ

التخريج: كتاب التشبيهات 138 ـ 139

---

(31) المقتبس، تحقيق: إسماعيل العربي 71.

(32) البديع في وصف الربيع 119.

(2)

قافية الدال

وقال في العود والطنبور: [الطويل]

1 ـ حَسَوْنا غبارَ الغزوِ حتى أملَّنا ... ولا غُسْل إلا المصحفيُّ المبرِّدُ

2 ـ وأضجرنا صوتُ النواقيس بُرهةً ... وناسِخُها في السَّمع وترٌ مشدّدُ

3 ـ إذا الكفُّ جالت فَوْقَه خلتَ طائراً ... يبدل ألحاناً به ويغرّدُ

التخريج: كتاب التشبيهات 106

(3)

وقال: [طويل]

1 ـ ومن يحمد الصبَّر الجميلَ على الهوى ... فإن خلافَ الصَّبْرِ عندي أحمدُ

2 ـ إذا كان قلبُ المرءِ لا يألمُ النَّوى ... ويشكو لظى نيرانها فهو جلمدُ

التخريج: يتيمة الدهر

(4)

وقال في عبد الرحمن الناصر بعث به إليه من أستجة وما زال صغيراً [مجزوء الكامل]

1 ـ دامت لك النعمى وإنْ ... رُغِمتْ أُنوفُ الحُسَّدِ

2 ـ وَوَقَتْكَ نفسي كلَّ محـ ... ـذورٍ يروحُ ويغتدي

3 ـ وعلوتَ حتى لا يقا ... ل لقدرك العالي اردِدِ

4 ـ إنِّي كتبتُ وحرَّ شو ... قي يستميحُ تجلّدي

5 ـ ودموعُ عيني تنهمي ... فتحيلُ ما كتبت يدي

6 ـ لتغرُّبي وتوحُّشي ... وتفرّدي وتوحّدي

7 ـ من ذاق طعمَ البين ذا ... ق الموتَ غير مُصرّد

8 ـ ورأى المنيَّة جهرة ... في مصدرٍ أو مورد

9 ـ إن أذكـــر الأنـــس الـــذي ولّـى وطـيـبَ الـمـشـهـد

10 ـ وكـريـم بـشـرك لـي ووجـ ـهك حين يشرق في النَّدى

11 ـ فـأعِـي مـن الـحـسـراتِ ألـ ـوانـاً تـطـيـلُ تـبـلّـدي

12 ـ فـاسـلـم وعـش وابـلـغ مـد اك ودع حـسـودك يـكـمُـد

13 ـ وارحـمـه إنْ نـلـت الـعـلا وجـرى بـجَـدٍّ أنـكـدِ

14 ـ ثـم الـسـلامُ عـلـيـك مـ ـنّـي دائـمـاً يـا سـيـدي

التخريج: أخبار مجموعة 139 ـ 140

(5)

وقال في النرجس: [خفيف]

1 ـ قد بعثنا إليك بالنرجس الغـ ـضِّ حكى لون عاشقٍ معمود

2 ـ فيه ريحُ الحبيب عند التلاقي واصفرارُ المحبِّ عند الصُّدودِ

التخريج: أخبار مجموعة 140

(6)

وقال في الشوق والحنين: [طويل]

1 ـ أتاني كتاب منك أحلى من المُنى وأعذبُ من وصلٍ محا آيةَ الصدِّ

2 ـ فـجـدَّد[33] لـي شـوقـاً إلـيـك مـذكِّـراً
وأذكى[34] الذي في القلبِ من لوعةِ الوجدِ

3 ـ وإنـي عـلـى أضـعـافِ مـا قـد وصـفـتـه
لـديـك مـن الـشَّـوق الـمـبّـرحِ والـجَـهْـدِ

4 ـ فـلـو أنَّـنـي أقـوى أطـيـر صـبـابـة
جـعـلـتُ جـوابـي نـحـو أرضِـكُـمُ قـصـدي

---

(33) في البغية يجدّد.

(34) في البغية فأذكى.

5 ـ عليك سلام من محب متيَّمٍ
يراك بعين القلبِ في القربِ والبعدِ

التخريج: جذوة المقتبس 282، بغية الملتمس 376

(7)

قافية الراء

وقال في النرجس الأصفر: [بسيط]

1 ـ اصفرَّ حتَّى كأنَّ الإلفَ يهجرُهُ   وطاب حتى كأنَّ المسكَ ينشرُهُ
2 ـ واخضَّر أسفلُهُ من تَحْتِ أصفرِهِ   فَرَاق منظرُهُ الباهي ومخبرُهُ
3 ـ يا نرجساً ظلَّ قُدَّامي تنمُّ له   ريحٌ تذكرني شوقي فأذكرُهُ
4 ـ زمُرّدٌ مائلٌ من فوقهِ ذهبٌ   مُعيَّنُ نابُهُ منهُ ومحجرُهُ
5 ـ هيَّجتَ له شجناً قد كان فارقني   ذكَّرتني بالَّذي ما زلت أوثره

التخريج: البديع في وصف الربيع 119

(8)

وقال: [كامل]

1 ـ ألحاظهُ منهوكةُ النَّظرِ   ضعفت نواظرها مِنَ الخَفْرِ
2 ـ وحديثهُ أشهى لسامعهِ   من نغمةِ السَّادي على الوتْرِ
3 ـ ورضا بُهُ أشهى على كبدي   من ري عذبٍ باردٍ خصر
4 ـ وكأن قلبي حين يفقدُهُ   ما بين ذي نابٍ وذي ظفرِ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 3

(9)

قافية الصاد

وقال في هجاء أبي نصر الطائي: [خفيف]

1 ـ بأبي نصر صحبتي   صحبة الأير للخصا

2 ـ كلّما حلَّ منزلاً   ترك البيضَ رُقَّصا

التخريج: كتاب التشبيهات 270

(10)

قافية الطاء

وقال: [بسيط]

1 ـ اليوم منقبضٌ والدَّمعُ منبسطٌ   وحبٌّ من شفَّني بالرُّوح مختلطُ

2 ـ حملتُ قلبي أنْ يسلو تذكّرَهُ   فقال: إنَّ الَّذي حمَّلتني شططُ

3 ـ تسومني الصَّبر عن روحي وتمنعني   عن ذكره إنَّ ذا من رأيكَ الغلطُ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 4

(11)

وقال في التندر بالقلفاط: [كامل]

1 ـ داوى ابن أضحى هامة القلفاطي   بعقاقرٍ لم تأت عن بقراط

2 ـ داواه من برد على يافوخه   بعصابةٍ كالنَّارِ من أسواطِ

التخريج: المقتبس، تحقيق شالميتا وكورينطي وصبح 177

(12)

قافية العين

وقال: [بسيط]

1 ـ أنار لي وجهه فخلتُ به   بدراً تماماً على الآفاق يطلعُ

2 ـ ومرّ يمشي دقيق الخصرِ يجذبُهُ   ردفٌ فقلتُ: أدركوه قبلَ ينقطعُ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 4

(13)

وقال في الحنين: [كامل]

1 ـ يا غائباً لما فجُعتُ بقربهِ   جاد الضميرُ به على مفجوعهِ

2 ـ فأقامه لي ماثلاً فرأيتهُ كالبدرِ وافى سعدهُ بطلوعهِ

3 ـ فاعجبْ لبُعدِ مزاره ودنوه حتى اغتدى في القلب بين ضلوعهِ

التخريج: المختار من شعر بشار 53

(14)

قافية الفاء

وقال في المديح: [وافر]

1 ـ كأني عند نظمي فيك مدحاً محب يرشفُ المحبوب رشفاً

2 ـ وبي ظمأ إليك لبعد وردي ولا ظمأ إلى العسل المصفّى

3 ـ تقادم عهدُ قربي منك حتى أراه دمنةً من أم أوفى

التخريج: كتاب التشبيهات 263

(15)

وقال في الشوق: [كامل]

1 ـ إن كانت الأبدانُ نائيةً فنفوسُ أهلِ الظُّرْفِ تأتلفُ

2 ـ يا رُبَّ مفترقين قد جَمَعتْ قلبيهما الأقلامُ والصحُفُ

التخريج: جذوة المقتبس 282، بغية الملتمس 376

(16)

وقال في الصحف: [منسرح]

1 ـ صحف إذا لوحظتْ يشبِّهها الـ ـتناظرُ فيها بروضةٍ أُنُفِ

2 ـ عطفة نوناتِها إذا عُطِفَتْ كسالف بالعبير مُنْعطفِ

3 ـ والألفاتُ التي تصورُها قدُّ غُلامٍ مستملحِ الهَيفِ

4 ـ أغيدُ كالخُوْطِ فوق دِعْصِ نقا فالموتُ منه في اللاَّم والألفِ

التخريج: كتاب التشبيهات 224

(17)

قافية القاف

وقال: [وافر]

1 ـ ترى العشَّاقَ لاقوا ما أُلاقي فقد بلغتْ بيَ النفسُ التَّراقي

2 ـ خصصتُ من الهوى بأمر شيءٍ وكنتُ أرى الهوى عذبَ المذاقِ

3 ـ أنا العبدَ الذي لا عتقَ يرجو ولا يجد السبيلَ إلى الإباقِ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 4

(18)

وقال في التعريف بأحمد بن عبد الملك بن شهيد: [طويل]

1 ـ حجبناك لمَّا زرتنا غيرَ تائقٍ بقلبِ عدوٌ في ثيابِ صديقِ

2 ـ وما كان بيطار الشآم بموضعٍ يباشر فيه برَّنا بخليقِ

التخريج: جذوة المقتبس 132، مطمح الأنفس 169، الحلة السيراء 1/ 238، نفح الطيب 1/ 358

(19)

وقال في العناق: [بسيط]

1 ـ حتى اعتنقتك مشتاقاً إليك كما يُعانقُ الغصنُ غصناً ناعمَ الورقِ

2 ـ وتحت أضلاعنا قلبانِ قد خَفَقَا لمَّا التقينا من الإشفاق والفَرقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 144

(20)

وقال في نهدٍ: [بسيط]

1 ـ أُخفُّ وقعي وأسعى سَعْيَ مستترٍ عليَّ سترٌ من الظلماءِ والغَسَقِ

2 ـ وأجتني لك نهداً لا نظيرَ له كأنَّما هو رُمَّانٌ على طبقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 137

(21)

قافية الكاف

وقال في شكوك الحب: [سريع]

1 ـ أملحُ ما تنظر عيناك شاكٍ شكا الحبَّ إلى شاكي

2 ـ يقصرُ من ذكراك ليلي على أنّي فيه ساهر باكي

3 ـ ولي فؤادٌ يستجير من الشَّوقِ إلى برد ثناياك

4 ـ سيِّدتي لو كنتِ أبصرتِ ما يصنعُ بي حبّك أبكاكِ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 4

(22)

وقال في الشكوى من الحب: [طويل]

1 ـ وما سرَّني أنَّ الهوى غيرُ صاحبي وأنَّ خراج العبشميين في ملكي

2 ـ ولا كنتُ أرضى أن أرى متخلّياً من الحبِّ لو أُعطى به خاتم الملكِ

3 ـ نسيمُ الهوى أذكى وإن جار واعتدى على أنف العشّاقِ نفحة المسكِ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 5

(23)

قافية اللاَّم

وقال مجيباً عبد الوهاب بن محمد الملقب بأبي ذهب عندما خرج مغاضباً معتذراً: [طويل]

1 ـ ظلمتُك فيما كان منّي مجمّلاً على غير تحصيل وعاتبتُ مُجْمِلا

2 ـ غدرتُك إلا أنَّ فرط محبّتي وإخلاص ودّي سهّل لي التذلُّلا

3 ـ تقربت من قلبي وإن كنت آخراً وأُخّرِ من قلبي وإن كان أولا

4 ـ ومتَّ إلى غيري بعصرٍ تتابعتْ أياديهِ فيه فاستطال تذلُّلا

5 ـ وإن كان ربعي كلّه لك مقعدا تبوأ منه حيثُ أحببت منزلا

6 ـ وما أجهلُ القدرَ الذي أنت أهلُهُ ولا شرفاً أضحى عليك مُظلِّلا

7 ـ ومالي لا أرعى حقوقك كلّها وأشكرُ عذباً من هواكَ مُعسّلا

8 ـ وأنت أخٌ لي في القرابةِ والهوى وإلفي إذا أعيا الأليف وأعضلا

9 ـ ومالي من عذرٍ يفي بجنايتي ولا خطَّةٌ أضحى عليها معولا

10 ـ فإنْ عنَّ تقصيري بغيرِ تعمُّدٍ فغطِّ عليه مُنْعِماً متطوّلا

التخريج: طبقات النحويين واللغويين 297 ما عدا البيت الثاني الحلة السيراء، 1/ 244، الأبيات 1، 2، 3، 6، 10

(24)

قافية الميم

وقال في شكوى الجفوة: [بسيط]

1 ـ أسقمت قلبي فكن أنت الدَّواءَ له ولا تدعْهُ بأيدي الشَّوقِ مخترما

2 ـ عيناي أورثتاه سقمه نظرا رضيت دمعي مع عيني منتقما

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 3

(25)

وقال في المعنى نفسه: [بسيط]

1 ـ يا أحسن الناسِ في عينيّ مبتسماً وأعذب الخلقِ عندي منطقاً وفما

2 ـ حلّت بقلبي من عينيك نازلة من الهوى صيَّرتني في الورى عَلَما

3 ـ لم تبق جارحةٌ منّي أقلِّبها إلا بعثت عليها بالهوى سَقَما

4 ـ فارحم مقام محبٍّ ما شكا وبكى تبرُّما بالّذي يلقى ولا ندما

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 3

(26)

وقال في شكوى البعد: [مجزوء الكامل]

1 ـ أحوى النواظرِ ألعس الشَّـ ـفتين عذب الرِّيقِ ألمى

2 ـ مخضرٌّ شاربهِ علا دُرَّاً يُريكَ الدُّرَّ نظما

3 ـ لـــو زارنـــي طـيـــفٌ لـــه   عـنـد الـهـجـوع ولـو ألـمّـا
4 ـ لأعـــاد روحـــاً أو لـــفـــرَّ   ج مـن هـمـومِ الـنَّـفْـسِ هـمّـا

التخريج: يتيمة الدهر 2/5

(27)

وقال في مدح الناصر، وذكر دأبه في حرب المخالفين تصرف فيها وذكر بعده عن خفض العيش: [خفيف]

1 ـ كَدرُ الـعـيـشِ إذ رآنـي مـقـيـمـا   أرض قـرمـونـةٍ أقـاسـي الـهـمـومـا

التخريج: المقتبس بتحقيق شالميتا، كورينطي وصبح 84

(28)

قافية النون

وقال في المعنى نفسه: [متقارب]

1 ـ فــوالله لاافْــتَــرَتْ عَــبْــرَتــي   تــسـحُّ إلـى أوْبـةِ الـقـافـلـيـنـا
2 ـ غـزونـا الـعـدوَّ وجـبـنـا الـفـلاةَ   يـقـودُ بـنـا أنـجـدُ الـعـالـمـيـنـا

التخريج: المقتبس بتحقيق شالميتا، كورينطي وصبح 84

(29)

وقال في الخوف والمهابة: [طويل]

1 ـ وأصبحتِ الدُّنيا عليَّ بِرُحبها   كـحـلـقـةِ خـاتـامٍ أسًـى وتـحـزُّنـا

التخريج: كتاب التشبيهات 2/2

(30)

وقال في شكوى البعد: [وافر]

1 ـ أجـلـك أن تـحـلّ بـك الأمـانـي   فـكـيـف بـأن أراك وأن تـرانـي؟
1 ـ وأكـره أن يـمـثّـلـك الـتـمـنّـي   حـذاراً أن يـبـوح بـه لـسـانـي
3 ـ ولو أنّي استطعت لفرط شجوي   عـلـيـك لـمـا رآك الـحـافـظـانِ

4 ـ وما أشكو أليه بغير دمعي بيان الدَّمع أعربُ من بياني

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 4

(31)

وقال: [كامل]

1 ـ نفسٌ موكَّلةٌ به مملوءَةٌ من حبّةِ عنوانها بلساني

2 ـ ما غاب عن ذكري بطولِ مغيبهِ فكأنني ألقاه أو يلقاني

التخريج: المختار من شعر بشار 53

(32)

قافية الياء

وقال في هجاء زوجته التي فارقها فيما بعد: [مجزوء الكامل]

1 ـ من ذا يفك إسارِيَهْ ويَحُلُّ عَقْدَ عقاليه؟

2 ـ من ذا يخلص من هوى من حَيْنه في الهاويه؟

3 ـ إني بليتُ بشرٍّ من تحت السماءِ العاليه

4 ـ إني دُهيتُ بحيّةٍ قطعت حراك لسانيه

5 ـ لو كنت تبصِرُها سألـ ـت الله منها العافيه

6 ـ ما أبصرَتْها مُقلتي مذ أبصرتها راضيه

7 ـ تمضي السُّنونُ وتنقضي وحياتُها متماديه

8 ـ ولها أُهيلٌ منتنٌ عورَ الوجوهِ سواسيه

9 ـ لولا الحياءَ بصقتُ في تلك الوجوه الباليه

10 ـ يا يوم معرفتي بهمْ يا زاني يابن الزَّانيه

11 ـ أنشبتني وغررتني وقصدتْ عنّي ناحيه

12 ـ ما كان هذا منك في الـ ـودّ القديمِ جزائيه

التخريج: أخبار مجموعة 140 ـ 141

المصادر والمراجع

1 ـ أخبار مجموعة في فتح الأندلس، وذكر أمرائها، لمجهول، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م.

2 ـ البديع في وصف الربيع، للحميري، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان، جده: دار المدني، 1987م.

3 ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي، القاهرة: دار الكتاب العربي 1967م.

4 ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذاري المراكشي، تحقيق: ج.س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، ط3، 1983م.

5 ـ تاج العروس، للزبيدي، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، (د.ت).

6 ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي، الدار المصرية للتألف والترجمة 1966م.

7 ـ الحلة السيراء، لابن الأبّار القضاعي، تحقيق: حسين مؤنس، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963.

8 ـ طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1973م.

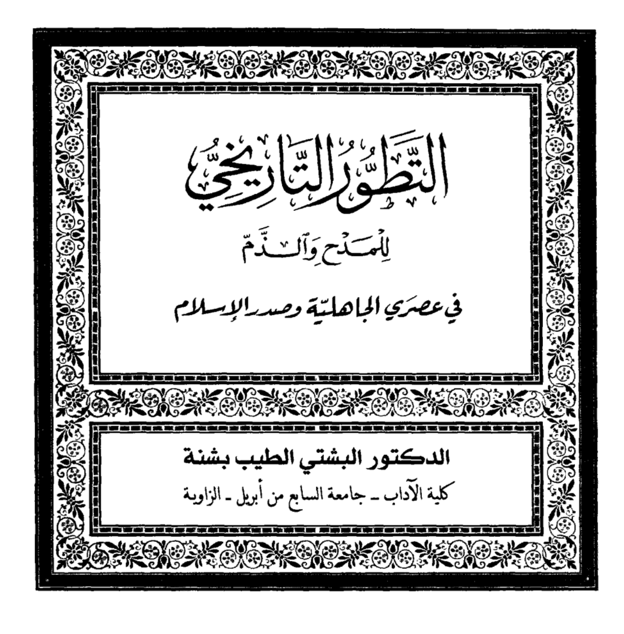
9 ـ كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الشروق، ط2، 1981م.

10 ـ اللزوميات، لأبي العلاء المعري، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1961م.

11 ـ لسان العرب، لابن منظور، ترتيب: يوسف خياط، بيروت: دار الجيل ودار لسان العرب، 1988م.

12 ـ المختار من شعر بشّار، للتجيبي البرقي، تصحيح: السيد بدر الدين العلوي، بيروت: دار المدينة، (د.ت).

13 ـ المرشد لفهم أشعار العرب، عبد الله الطيب، بيروت: دار الفكر، ط2، 1970م.
14 ـ المُغرب في حلى المغرب، لابن سعيد المغربي، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1964م.
15 ـ المقتبس من أبناء أهل الأندلس، لابن حيان، تحقيق: محمود علي مكي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1973م.
16 ـ المقتبس في تاريخ الأندلس، لابن حيَّان، تحقيق: إسماعيل العربي، المغرب: منشورات: دار الآفاق الجديدة 1990م.
17 ـ المقتبس، لابن حيَّان، تحقيق: شالميتا، وكورينطي، وصبح، مدريد: المعهد الإسباني العربي، وكلية الآداب بالرباط، مدريد: 1979م.
18 ـ المقتبس في أخبار بلد الأندلس، لابن حيان، تحقيق: عبد الرحمن الحجي، بيروت: دار الثقافة، (د.ت).
19 ـ منهاج البلغاء، وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق وتقديم: محمد الحبيب بالخوجه، تونس: دار الكتب الشرقية، 1966م.
20 ـ موسيقا الشعر العربي، ط5 (د.ت)، (د.د.ن).
21 ـ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م.
22 ـ يتيمة الدهر، للثعالبي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979م.



التطور التاريخي للمدح والذم في عصري الجاهلية وصدر الإسلام

الدكتور البشتي الطيب بشنة
كلية الآداب ـ جامعة السابع من أبريل ـ الزاوية

توطئة:

المدح وصف جميل للموصوف به، والوصف جنس يشمل الأوصاف بصورة عامة الجميلة منها والقبيحة، فلفظ (جميل) قيد، يخرج به كل وصف غير جميل، أي: القبيح، وهو ما يسمى بالذم، وعلى هذا فالذم وصف قبيح للموصوف به[1].

(1) تطبيق الأساليب الإنشائية في قواعد النحو، لصالح عبد السلام الطالب، جامعة الأزهر، ج2، ص5.

وبناءً على ذلك فإنَّ المدح يتناول الأوصاف أو الخصال الطيبة كالصدق، والأمانة، والشجاعة، والكرم، ونحوها مما يدل على الأمور المحمودة في صاحبها قولاً، أو فعلاً.

أمَّا الذم، فهو يدور غالباً حول الأوصاف، أو الخصال القبيحة، كالكذب، والنفاق، والغدر، والخيانة، ونحوها مما يدل على الأمور المذمومة في المتصف بها.

إنَّ هذا البحث يهدف إلى التعريف بهذين الأسلوبين، وكذلك مدى التطور التاريخي لكل منهما في عصري الجاهلية وصدر الإسلام، وفيما يلي تفصيل لذلك:

للمدح والذم مدلولات لغوية عديدة، فقد جاء المدح لغة بمعنى الثناء، والافتخار، يقول صاحب القاموس: «مدح يمدح مدحاً ومدحة: أحسن الثناء عليه، كمدَّحه، وامتدحه، والمديح والمدح والأمدوحة: ما يُمدح به، وجمعها مدائح وأماديح، وتمدَّح: افتخر بما ليس عنده»[2]، كما يفيد لفظ المدح أيضاً معنى الحمد، فالحمد ضرب من المدح الذي يقتضي الثناء على الممدوح بما فيه من محاسن طيبة، وهو يقارب الشكر في الدلالة، والفرق بينهما يظهر بضدهما، فضد الحمد الذم، وضد الشكر الكفر بالنعمة، وذلك أنَّ الشكر لا يتأتى إلا على معروف أُسدي، ولهذا يقال: حمدته على ما فيه، وشكرته على ما منه، وقد يحل أحدهما محل الآخر بسبب تقارب معنييهما[3]، وفي معنى الحمد يقول صاحب اللسان: «الحمد نقيض الذم، يقال: حمدته على فعله، ومنه المحمدة، خلاف المذمة»[4].

هذا كما أنَّ المدح قد يدل على مشاعر الإعجاب والاحترام من قبل المادح تجاه ممدوحه، حيث يتم التعبير عن هذه المشاعر بسرد مآثر الممدوح، أو عرض محامده التي يتحلى بها، كما يدل لفظ المدح أيضاً على إظهار أو

---

(2) القاموس المحيط، لفيروز آبادي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، مادة: (مدح).

(3) شرح المفصَّل، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج1، ص4.

(4) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، مادة: (حمد).

إثبات الصفات الحسنة في الممدوح، سواء أكانت هذه الخصال خُلُقية أم طبيعية.

ويختلف المدح عن الحمد بكونه، أي المدح أعم من الحمد، وفي هذا يقول صاحب محيط المحيط: «مدحته مدحاً، من باب منع: أثبت عليه ما فيه من الصفات الجميلة، خلقة كانت أو طبيعية، ولهذا كان المدح أعم من الحمد»[5].

وقد تُقلب الحاء فيه هاءً، فيقال: مدهته مدهاً، أي: مدحته مدحاً، ويُروى عن الخليل بن أحمد أَنَّ المدح بالحاء يكون للغائب، بينما المده بالهاء، فيكون للحاضر[6].

وقد تحدَّث أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق في اللغة) عن أهم الفوارق اللغوية لبعض المعاني التي تندرج تحت مفهوم المدح والذم، كالفرق بين الحمد والمدح، فقد قال: «الحمد لا يكون إلا على إحسان، والله حامد لنفسه، على إحسانه إلى خلقه، فالحمد مضمَّن بالفعل، والمدح يكون بالفعل والصفة، وذلك مثل أن يمدح الرجل بإحسانه إلى نفسه، وإلى غيره، أو يمدح بحسن وجهه، وطول قامته، ويمدح بصفات التعظيم»[7].

هذا كما أشار أبو هلال إلى أهم الفروق اللغوية بين المدح والإطراء، فقال: «الإطراء: هو المدح في الوجه، ومنه قولهم: الإطراء يورث الغفلة، يريدون المدح في الوجه، والمدح يكون مواجهة، وغير مواجهة»[8].

أمَّا مفهوم لفظ (الذم) في اللغة، فيعني العديد من المعاني، فهو يتضمن معنى المعايب، نقائض المحامد... ويعني أيضاً العتاب والتأنيب، واللوم، يقول صاحب اللسان: «الذم نقيض المدح، ذمّه يذمه ذماً ومذمة، فهو مذموم،

---

(5) محيط المحيط، لبطرس البستاني، مكتبة بيروت، لبنان، 1977ف، مادة: (مدح).

(6) المرجع السابق، مادة: (مدح).

(7) الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الدار العربية للكتاب، الطبعة السادسة، 1983ف، ص41.

(8) المرجع السابق، ص42.

وأذمَّه: وجده ذميماً مذموماً، وأذم بهم: تركهم مذمومين في الناس، عن ابن الأعرابي، وأذم به: تهاون، والعرب تقول: ذم يذم ذماً، وهو اللوم في الإساءة، والذم والذموم واحد، والمذمة الملامة»[9].

ويفيد لفظ (الذم) كذلك معنى الانتقاد، والتوبيخ، والعيب[10]. كما يتضمن الهجاء معنى الذم، غير أنَّ الهجاء كثيراً ما يؤتى به في الشعر لغرض الشتم»[11].

وقد تناول ابن سيده كغيره من اللغويين بعض المعاني التي يفيدها لفظا المدح والذم، فذكر في معجمه (المخصَّص) بعض المعاني المحمودة والمذمومة في الإنسان والحيوان، وغيرهما، مستشهداً بأقوال اللغويين كقول ابن السِّكِّيت: «رجل واسع الذرع، أي: واسع الخلق والصدر على سبيل المدح»[12].

هكذا تناول اللغويون لفظي المدح والذم كدلالة معجمية دون أن يتطرقوا إلى الأساليب المتضمنة لهما، بينما النحاة، فينظرون إليهما من حيث كونهما أسلوبين من أساليب العربية، وذلك من خلال تراكيب لغوية خاصة بهما، تستعمل فيهما أفعال جامدة، لا يلحظ فيها معنى الحدث، لكنهم عدّوها أفعالاً لأسباب تقتضيها الصناعة النحوية، وهذه الأفعال هي: (نعم وحبذا) لإنشاء المدح المبالغ فيه، و(بئس وساء ولا حبذا) لإنشاء الذم العام على سبيل المبالغة، معتبرين أن كل تركيب لغوي، يتضمن واحداً من هذه الأفعال إنما هو تركيب نحوي خاص بالمدح أو الذم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[13]، وكقوله عزَّ وجل: ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ﴾[14] حيث تناول هؤلاء النحاة هذين الأسلوبين بالبحث والدراسة، فوضعوا فيهما

---

(9) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (ذمَّ).
(10) الرائد، لجبران مسعود دار العلم للملايين، 1964ف، مادتي: (ذمَّ/ وبَّخ).
(11) لسان العرب، مادة: (هجا).
(12) المخصَّص، لابن سيده، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، ج1، ص157،
(13) سورة آل عمران، الآية: 173.
(14) سورة إبراهيم، الآية: 31.

قواعد ثابتة، وضوابط معينة، وعدّوا الخروج عنها فساداً، يضرُّ بتركيبهما اللغوي، ولذلك تعدَّدت آراؤهم، وتشعبت مذاهبهم فيه، مثل كون (نعم وبئس) فعلين أو اسمين، وموقفهم من (أل) التي تدخل على الفاعل فيهما من حيث الجنسية والعهدية، كما تناولوا لغات العرب فيهما، وإعراب المخصوص عند التقديم والتأخير، إلى غير ذلك من المسائل النحوية المتصلة بهذين الأسلوبين.

أمَّا أهل البلاغة فإنَّهم يتناولون المدح والذم من حيث كونهما غرضاً من ضمن الأغراض البلاغية التي تفيدها التراكيب، وتُفهم من خلال السياق، وقرائن الأحوال، وما يقتضيه المقام الكلامي.

فمن أمثلة المدح الذي يفهم من خلال السياق والقرائن ما جاء في قول عنترة بن شداد في مدحه للملك زُهَير بن جُذَيْمَة العَبْسي:

وَاتِّكَالي على الذي كُلَّما أَبْـ ... صَرَ ذُلِّي، يَزيدُ في تَعْظِيمي
وَمُعيني عَلَى الدَّهْر لَيْثٌ ... هُوَ ذُخْري، وَفارِجٌ لِهُمُومي
وَإذَا سَارَ سَابَقَتْهُ المَنَايَا ... نَحْوَ أَعْدَاهُ قَبْلَ يَوْم القُدُومِ[15]

ومن أمثلة التراكيب التي تتضمن مفهوم الذم أو الهجاء ما ورد في قول أبي تمَّام في هجائه لنفر من العرب أساءوا إليه:

ملقى الرجاء، وملقى الرحل في نفر ... الجودُ عندهم قولٌ بلا عملِ
أضحوا بمستنّ سيل الذم، وارفعت ... أموالهم في هضاب المطل والعللِ[16]

وبهذا تناول اللغويون والنحاة وأهل البلاغة أسلوبي المدح والذم، غير أنَّ المدح في رأيي ما هو إلا التعبير عن رضا المتكلم عمَّا يفعله أو يتصف به المخاطب أو المتلقي من أمور محمودة، وأنَّ هذا التعبير يدل غالباً على مشاعر الحب أو الرضا في نفس المادح تجاه ممدوحه، وعلى هذا فإنَّ الحمد والثناء، والتعظيم، والإطراء، والافتخار، والشكر، ونحوها من المعاني، إنما هي

---

(15) ديوان عنترة بن شداد، تحقيق كرم البستاني، دار لبنان للطباعة والنشر، 1966ف، ص209.

(16) ديوان أبي تمام، شرح وتعليق شاهين عطية، مراجعة بولس الموصلي، دار صعب، بيروت، ص221.

أمور، تتضمن ارتياح المتكلم عمَّا يفعله أو يتصف به المتلقي أو المخاطب، وعلى عكسه الذم، فهو يدل في الغالب على عدم ارتياح المتكلم تجاه مخاطبه، ولهذا فاللوم، والتحقير، والتأنيب، والانتقاد، والشتم، وغيرها من المعاني، إنما هي أمور، تدل على عدم ارتياح المتكلم تجاه مخاطبه.

ولما كان لكل عصر خصائصه ومميزاته الفكرية والأدبية، لذا فإن لكل من المدح والذم خصائصه ومميزاته في العصر الجاهلي، تختلف عن صدر الإسلام، وفيما يلي دراسة للمدح والذم في هذين العصرين، ومدى التطور التاريخي الذي وصلا إليه:

أولاً ـ المدح في العصر الجاهلي:

للشعراء العرب مديح واسع في هذا العصر، فقد سلكوا فيه اتجاهات عدة، تدور حول الفضائل التي يعتزُّ بها العرب، وتُعَدُّ محل تقدير، واحترام في المتصف بها في الوسط الاجتماعي، الذي يعيش فيه، كالشجاعة، والكرم، وإباء الضيم، والوفاء بالعهد، وغيرها من الخصال المحمودة.

فكان هؤلاء الشعراء كثيراً ما يمدحون بمثل هذه المناقب، سواء أكان ذلك في قبائلهم، أم في مادة هذه القبائل، وذلك على سبيل التباهي والتفاخر بها، حيث كان الشعراء في ذلك العصر يشيدون بالقبيلة التي يجدون فيها كرم العطاء، وحُسْن الجوار، ورفاهية العيش، كما اتخذ المدح عندهم وسيلة للدفاع عن القبيلة وأحلافها، وذلك بذكر بطولات رجالها وشجاعتهم وقت الحرب، فكان أسلوب المدح عند الجاهليين يمثل صورة صادقة، تعكس وجه الحياة الاجتماعية، فهو يصوِّر البيئة العربية أنذاك، وقيمها الأصيلة، وحياتها الفكرية الثقافية.

وفي هذا العصر كثير من شعراء المديح، ومن أشهرهم على سبيل المثال امرؤ القيس، وزهير بن أبي سُلمى، والنابغة الذبياني، والأعشى، والمُنَخَّل اليشكري، وأبو زيد الطائي، وكعب بن زهير، وغيرهم ممن لا يتسع المجال لذكرهم.

هذا وقد كان المدح في بداية هذا العصر يتسم بالصدق، وعدم المبالغة أو التفاني في الممدوح، لأنَّ بيئتهم العربية الخالية من شوائب المدنية، كانت تفرض على شعراء المديح النزاهة والصدق في إظهار الحقائق من صفات الممدوح، بعيدين عن التملق أو النفاق، وقد أشار أحد مؤرخين الأدب، في معرض حديثه عن المدح في هذا العصر بأنَّ الشعراء فيه كانوا «يؤثرون إصابة الصواب، ويستوحون الصفات الحقيقية التي يتحلى بها الممدوح، في بساطة وصدق، متأثرين بحياتهم البسيطة، وبيئتهم التي لم تتلوث بعد بأكاذيب المدنية وعقدها، والتواءاتها التي تحمل على النفاق والكذب»(17).

وبهذا فإنَّ المدح في أول هذا العصر ليس فيه تزلُّفاً أو استجداء، وإنَّما هو صنيع لخدمة سلفت، أو مكافأة عن يدٍ، لا يستطيع المادح أداء حقها إلا بالشكر والثناء، وهذا ما يذهب إليه ابن رشيق القيرواني، بقوله: «وكانت العرب لا تتكسب بالشعر، وإنما يصنع أحدهم ما يصنعه فكاهة، أو مكافأة عن يد، لا يستطيع أداء حقها، إلا بالشكر إعظاماً لها. . .»(18).

وهذا اللون من المديح كثيراً ما يغلب على شعراء البادية، كما يلاحظ ذلك عند امرئ القيس بن حُجْر، في مديحه لبني ثُعل قوم المُعَلَّى، فقد أحسن إليه المعلَّى، وأجاده، حينما طلبه المنذر بن ماء السَّماء، لينتقم منه، ومن ذلك قوله:

يَـا ثُـعَـلاَ، وَأَيـنَ مِـنِّـي بَـنُـو ثُـعَـلِ ... أَلاَ حَـبَّـذَا قَـوْمِ يَـحِـلُّـونَ بـالـجَـبَـلِ

نَـزَلْـتُ عَـلَى عَـمْـرو بـن دَرْمَـاءِ بُـلْـطَـةً ... فَـيَا كَـرْمَ مَـا جَـارٍ، وَيَـا حَـسْـنَ مَـا فَـعَـلْ

فَـأَبْـلِـغْ مُـعَـدّاً والـعِـبَـادَ وَطَـيْـئـاً ... وَكِـنْـدَةَ أَنِّـي شَـاكِـرٌ لِـبَـنِـي ثُـعَـل(19)

(17) تاريخ الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام، لعبد الحميد المسلوت، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1973ف. ص270.

(18) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثالثة، 1963ف، ج1، ص64.

(19) ديوان امريء القيس، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1969ف، ص197.

أمَّا من حيث الشكل الذي صاغ فيه الشعراء مضمونهم للمدح، فقد التزموا فيه باختيار الألفاظ القوية المحكمة، البعيدة عن التكلف، والابتذال، وذلك بسبب نقاوة بيئتهم العربية الخالية من اللحن، إذ أنَّهم لم يختلطوا بعد بغيرهم من الشعوب إلا نادراً، ولهذا كانت الفصاحة، وقوة البيان، هما المسيطران على شعر المديح في ذلك الوقت، وهذا ما نراه واضحاً في مدح زُهير بن أبي سُلمى، قال ابن عباس: «خرجتُ مع عمر بن الخطاب، في أول غزوة غزاها، فقال لي: أنشدني لشاعر الشعراء، فقلتُ: ومَنْ هو يا أمير المؤمنين؟ قال: ابن أبي سُلْمَى، قلتُ: وبم صار كذلك؟، قال: لأنه لا يتبع حوشي الكلام، ولا يعاظل في المنطق، ولا يقول إلا ما يعرف، ولا يمتدح أحداً إلا بما فيه»[20].

ويتضح ذلك في مدحه لقيس بن غَيْلان، ومن ذلك قوله:

إِذَا ابْتَدَرَتْ قَيْس بنُ غَيْلانَ غَايَةً مِنَ المَجْدِ مَنْ يَسْبِقْ إِلَيْهَا يُسَوَّدِ

سَبَقْتَ إِلَيْهَا كُلَّ طَلْقٍ مُبَرَّزٍ سَبوقٍ إِلَى الغَايَاتِ غَيْرِ مُزَنَّدِ

فلو كانت حَمْدٌ يُخْلِدُ الناسَ لم تمت ولكن حمد الناسِ ليس بِمُخَلَّدِ[21]

تلك هي السمة الغالبة على هذا العصر، إلا أنَّ فئَة قليلة من الشعراء، قد اتخذت من شعر المديح مهنة للارتزاق، ووسيلة للتكسب، تتقرب به إلى ذوي الخيرات، وأصحاب الجاه والنفوذ، يغدقون عليهم من الخصال الكريمة، والفضائل العظيمة ما يصل منها ـ أحياناً ـ إلى درجة المبالغة، بل اتجه بعضهم إلى الزلفى والتملق، ابتغاء مرضاة ممدوحيهم، وكسب عطاياهم، فكانوا يعنون بقصائدهم عناية فائقة، لدرجة أطلقوا على بعضها بالحوليات، ليحققوا بذلك التأثير في ممدوحيهم، كما في مدح المُسَيَّب بن عَلَس لمالك بن سَلَمة الخير في قوله:

كَفُّهُ مُتْلِفَةٌ، ومُخْلِفَةٌ وعَطَاؤهُ مُسْتَغْرِقٌ جَزْلُ

---

(20) رجال المعلقات العشر، لمصطفى الغلاييني، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الثانية، ص126.

(21) ديوان زهير بن أبي سُلمى، تحقيق كرم البستاني، ص23 وما بعدها، ورجال المعلقات العشر، ص 126،

يَـهِـبُ الـجـيـادَ كـأنَّـهـا عُـشْـبٌ جُـرْدًا أطـالَ نـسـيـلَـهَـا الـبـقـلُ
لـلـضـيـفِ والـجـار الـقـريـب ولـلـط فــل الــتــريــكِ، كــأنَّــه رَأْلُ
ولــقــد تــنــاولــنــي بــنــائــلــةٍ فــأصَـابـنـي مِـنْ مَـالِـهِ سَـجْـلُ[22]

وهذا الأَعْشَى، فقد اتخذ من المدح حرفة خالصة للمنالة والتكسب، يقال إنه لم يترك ملكاً، ولا سيِّداً مشهوراً في أنحاء الجزيرة إلا مدحه، ومن أمثلة ذلك ما جاء مدحه للأَسْوَدِ بن المنذر اللَّخمي، كقوله:

أنـت خـيـرٌ مـن ألـفِ ألـفٍ مـن الـقـو مِ إذا مَـا كَـبَـتْ وجـوهُ الـرجـالِ
ووفـاءً إذا أَجَـرْتَ، فـمـا غـرَّ تْ حـبـالٌ وَصـلْـتَـهـا بـحـبـالِ
وعـطـاءٌ إذا سُـئِـلْـتَ الـعِـد رَةُ فـيـنـا عَـطـيَّـةَ الـبُـخَّـالِ
أريـحـيٌّ صَـلْـتٌ يَـظَـلُّ لـه الـقَـو مُ وقـوفـاً قـيـامَـهـم لـلـهِـلالِ[23]

ثانياً ـ المدح في صدر الإسلام:

عرفنا ممَّا تقدم أنَّ المدح في الجاهلية استخدمه الشعراء باعتباره سلاحاً، يذودون به عن القبيلة بذكر بطولات رجالها وشجاعتهم، كي تهاب في أعين أعدائها، كما رأينا أنَّه كان وسيلة في أيدي الشعراء لعرض محامد قومهم، وتمجيد خصالهم، وأداة للتباهي بتلك الخصال، ومهنة يتكسب من خلالها بعضهم.

ولما سطع فجر الإسلام في بطحاء الجزيرة العربية، منادياً بوحدانية الله تعالى، ونبذ عبادة الشرك والأوثان، كان لهذا الدين تأثير واضح في تهذيب أسلوب المدح بما يخدم العقيدة الإسلامية، ويصقل النفس الإنسانية، ويدفعها إلى الخير، ويحثُّها عليه، ولذلك تحوَّلت اتجاهات المدح مما كانت عليه في الماضي إلى التأييد والإشادة بالدين الجديد الذي بشَّر به النبي محمد ﷺ لذلك طفق الشعراء الذين اعتنقوا الإسلام يتغنون بالفضائل التي جاء بها هذا الدين

(22) جمرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، دار بيروت للطباعة والنشر، 1973ف، ص197.
(23) ديوان الأعشى، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980ف، ص163.

الحنيف، مادحين الرسول الكريم ـ عليه السلام ـ ومشيدين بالتعاليم الدينية النبيلة التي نادى بها، يتقدمهم في ذلك شعراء المدينة، مثل حسَّان بن ثابت الأنصاري، فقد مدح الرسول ﷺ في بعض قصائده كقوله:

وَالله رَبِّ لا نُفارِقُ مَاجِدًا ... عَفَّ الخليقةِ سيِّد الأجدادِ
متكرِّماً يدعو إلى رَبِّ العُلا ... بَذْلَ النصيحةِ، رافِعَ الأعْمَادِ
مثْلَ الهِلالِ مُبَارَكاً ذا رَحْمَةٍ ... سَمْحَ الخليقةِ، طيِّبَ الأعْوَادِ[24]

كما يُنسب لأبي طالب قصيدة، يمدح فيها الرسول ﷺ يقول فيها:

وَمَا تَرْكُ قَوْمٍ لا أَبَا لَكَ سيِّد ... يَحُوطُ الذِّمَارَ غَيْرَ ذَربٍ مُوَاكِلِ..
وأبيضُ يُسْتَقَى الغمامُ بوجهِهِ ... ثِمَال اليتامى عِصْمَةٌ للأراملِ
يَلُوذُ بِهِ الهِلَاكُ مِنْ آلِ هَاشم ... فهم عنده في رَحْمَةٍ وفوَاضلِ[25]

وللعباس بن مرداس أشعار كثيرة، يشيد فيها بالرسول ﷺ والدعوة الإسلامية، كقوله:

نبيٌّ أتانا بعد عيسى بناطقٍ ... من الحقِ، فيه الفضلُ منه كذلكَا
أميناً على الفرقانِ، أولُ شافعٍ ... وآخرُ مبعوثٍ، يُجيب الملائكا[26]

وكذلك من شعراء المديح الذين أشادوا بفضل الدعوة الإسلامية، ومدح القيم الإنسانية الطيبة التي دعا إليها الإسلام كعب بن زهير، فقد مدح رسولنا الكريم ـ عليه السلام ـ وأثنى على صحابته، في قصيدة بعنوان (بانت سعاد)، يقول فيها:

إنَّ الرسولَ لنورٌ يُستَضاءُ بِهِ ... وَصَارِمٌ مِنْ سيوفِ اللّهِ مَسْلُولُ
في عُصْبةٍ من قريشٍ قال قائلهم ... ببطن مكةَ لما أسلموا: زولوا
زالوا، فما زالَ أنكاسٌ ولا كُشُفٌ ... عند اللقاءِ، ولا ميلٌ مَعَازيلُ

---

(24) ديوان حسَّان بن ثابت، تحقيق سيد حنفي حسنين، ص338.

(25) السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، دار إحياء التراث، ج1، ص395.

(26) الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، دار الثقافة، الطبعة الخامس،ة 1981، ج14، ص235.

شُـمُّ الـعـرانـيـنَ أبـطـالٌ لُـبُـوسُـهُـمْ مِنْ نسيج دَاودَ في الهَيْجَاءِ سَرابيل[27]

هكذا تهذَّبت اتجاهات المدح في هذا العصر بما يخدم الدين الجديد، ليصبح داعياً إليه، ولساناً يشيد بفضله، مبيِّناً مكانته الرفيعة بين الأديان الأخرى، كما أخذ المدح في هذا العصر، يدور حول الفضائل الطيبة، والمثل الرفيعة التي نادى بها الإسلام، وحثَّنا على التخلق بها، كالصدق والأمانة، والتعاون، وحسن الجوار، والتسامح، إلى غير ذلك من الأمور التي تضمنها المدح في هذا العصر.

ثالثاً ـ الذم في العصر الجاهلي:

أمَّا الذم أو الهجاء في هذا العصر، فقد استخدمه الشعراء سلاحاً يدافعون به عن القبيلة وحماها، وذلك عن طريق التنديد بأعدائها، وإظهار ما بهم من عيوب ونقائص، لغرض الحط من شأنهم، حيث كان يمثل شعر الذم أو الهجاء عند العرب في ذلك العصر وسيلة هامة من وسائل الإعلام الفعَّالة ذات الأثر الكبير في المهجو أو المذموم، سواء أكان ذلك على مستوى الأفراد، أم على مستوى القبيلة؛ حيث يصبح المهجو حقيراً، يجرُّ أذيال الخزي والهوان ممَّا لحقه من هجاء، لا سيَّما إذا كان هذا الهجاء مطابقاً لواقعه[28].

وقد تعرضت كثير من القبائل العربية للهجاء، وتأثرت به اجتماعياً بين القبائل الأخرى، فالقبيلة إذا هجاها شاعر فحل، حطَّ الهجو أو الذم منها، ولن تعود إلى مقامها إلا إذا ردَّ شاعرها عنها، وليس في العرب قبيلة إلا هُجيت، فمن القبائل التي لم يؤثر شعر الذم فيها قبائل بني تميم، وبكر بن وائل، وأسد، وغيرها، ومن القبائل التي أثَّر الهجو فيها، مع مقامها الرفيع في الشجاعة أحياء من قيس، منهم غِنيّ، وبَاهِلَة، ومُحَارب، وغيرها[29].

(27) جمرة أشعار العرب، لأبي زيد القرشي، ص287.

(28) تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983ف، ج1، ص33.

(29) المرجع السابق، بنفس الموضع.

وعلى هذا فالذم له تأثيره في ذلك العصر، ومن أمثلة ذلك ما أصاب بني أنف الناقة من مجد وشرف، بعد أن كان الواحد منهم يتنكر لهذا اللقب، وقد بقوا على هذه الحال مدة، يرون فيه عيباً ونقيصة، حتى نهض الحُطيئة، ومدحهم في شعره، مشيداً بهذا النسب، حيث قال فيهم:

قَوْمٌ يَبيتُ قريرَ العينِ جارُهُم إذا لَوَى بقوى أطنابهم طُنُبا

قَوْمٌ إذا عَقَدُوا عَقْداً لجارِهم شَدُّوا العِناجَ وشَدُّوا فَوْقَهُ الكَرَبَا

قَوْمٌ هُمُ الأَنْفُ، والأَذْنَابُ غَيْرُهُم وَمَن يُسَوِّي بأَنْفِ النَّاقَةِ الذَّنَبا[30]

وبهذه القصيدة التي قالها الحطيئة فيهم، أصبحوا يتفاخرون بهذا اللقب، بعد أن كان يمثل لهم محلاً للذم والتحقير والسخرية.

هذا وقد كان العرب يحاولون التخلص من أذاء الذم أو الهجاء ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، لاعتقادهم أن الهجاء يرتبط بالشعائر، والأدعية، والابتهالات الدينية، وفي ذلك يقول أحد مؤرخي الأدب العربي: «فالهجاء في الجاهلية كان لا يزال يُقْرَن بما كانت تقرن به لعانتهم الدينية الأولى من شعائر، ولعلهم من أجل ذلك كانوا يتطيرون منه، ويتشاءمون، ويحاولون التخلص من أذاه مما استطاعوا»[31].

والدليل على خوف العرب من الهجاء، وشروره عليهم، ما رُوِي أنَّ الحارث بن ورقاء، لما أغار على عشيرة الشاعر زُهير بن أبي سُلمى، واستاق إبلاً له وغلاماً، قال فيه زهير أبياتاً، يتوعده فيها بالهجاء المقذع، ومن ذلك قوله:

لَيَأْتينَّك مِنِّي مَنْطِقٌ قَذَعٌ بَاقٍ كَمَا دَنَّسَ القُبْطِيَّةَ الوَدَكُ[32]

وعلى هذا فالهجاء أو الذم في بداية هذا العصر كان مقتصراً على الإقذاع،

---

(30) ديوان الحطيئة، دار صادر، بيروت، لبنان، 1981ف، ص16.

(31) تاريخ الأدب العربي ـ العصر الجاهلي ـ لشوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ص197.

(32) ديوان زهير بن أبي سُلمى، دار الكتب المصرية، ص133.

فلا يسرف في السلب، والإفحاش في القول، بل يكتفي أحياناً بالتشكيك والتجاهل في فضل المهجو أو المذموم[33]، كما يلاحظ ذلك في قول زُهَير بن أبي سُلمى في آل حِصْن:

وَمَـا أَدْرِي، وَسَـوْفَ أَخَـالُ أَدْري   أَقَـوْمٌ آلُ حِـصْـنٍ أَمْ نِـسَـاءُ؟
فَـإِنْ قَـالُـوا: الـنِّـسَـاءُ مُـخَـبَّـآتٌ   فـحُـقَّ لِـكُـلِّ مُـحْـصِـنَـةٍ هِـدَاءُ[34]

غير أنَّه في أواخر هذا العصر مال بعض المتكسبين إلى الإسراف في ذكر المثالب، والتهكم على المهجو، حينما لا يجدون حاجتهم، ومن أمثلة ذلك ما جاء في هجاء الحطيئة للزبرقان بن بدر، كقوله:

دَعِ الـمَـكَـارِمَ لا تَـرْحَـلْ لِـبـغْـيَـتِـهَـا   وَأَقْعُدْ فإنَّكَ أنت الطاعِمُ الكَاسِي[35]

والخلاصة فإنَّ الهجاء أو الذم بصفة عامة، كان في بداية هذا العصر يمثل سحراً، يراد به إضعاف قوة الخصم، والحط من شأنه، وذلك بنزع الفضائل عنه، ووصمه بما يقابلها من نقائص أو عيوب، كالبخل، والجبن، وقلة الفضل، وانحطاط الأصل، إلى غير ذلك من المعايب، ثم انحدر فيما بعد إلى السخرية والتهكم، ونحوهما. وامتد ليشمل كل نقصية أو عيب، وذلك أنَّ المجتمع في تلك الفترة كانت تتحكمه عادات وتقاليد وأعراف اجتماعية، وأنَّ الخروج عنها يعدُّ جريمة، يستحق مرتكبها اللوم والتعنيف، وأنَّ الهجاء أو الذم في ذلك العصر كان نوعين: نوعاً يتعلق بالأفراد، وهو ما يعبَّر عنه بالهجو الفردي أو الشخصي، وآخر يمتد إلى أفراد خارج القبيلة، ويسمى بالهجو القبلي[36]، كما يحدث ذلك بسبب الحروب بين القبائل، حيث يتصدى فيه الشاعر بالرد على شاعر القبيلة المعادية، محاولاً بذلك النيل منها، والتنقيص من شأنها بين القبائل.

---

(33) تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، ج1، ص79.
(34) ديوان زهير بن أبي سُلمى، تحقيق كرم البستاني، ص12.
(35) الشعر والشعراء لابن قتيبة، دار الثقافة، بيرون ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1960ف، ج1، ص245.
(36) تاريخ الأدب العربي، لعمر فرُّوخ، ج1، ص33.

رابعاً ـ الذم أو الهجاء في صدر الإسلام:

لقد أثَّر الإسلام تأثيراً كبيراً في الذم أو الهجاء، إذ تهذَّب بفضله، وأصبح أداة طيّعة، يذود به الشعراء المسلمون عن هذا الدين الجديد وحرماته حيث أخذ شعر الهجاء يتصدى لأعداء الإسلام من المشركين والمنافقين، ومعارضي الدعوة الإسلامية، فقد هجر الشعراء المسلمون الذم الذي يثير الأحقاد الدفينة، ويحرِّك العصبيات القبلية، وشرعوا يستغلون هذا الأسلوب لخدمة الدين الحنيف، وذلك أنَّه لما ظهرت الدعوة الإسلامية، ثار بعض الشعراء المشركين، يتصدون لها بالهجاء، مثل عبد اللّه بن الزَّبَعْرِي، وكعب بن زُهير، وأبي سفيان بن الحارث، وغيرهم، لهذا انبرى الشعراء المسلمون في الرد على هؤلاء المشركين، بشتى الوسائل، وقد رُوي أنَّ الرسول ﷺ كان يحرِّض المسلمين أن يدافعوا عن الإسلام، فقال للأنصار: «ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟» فقال حسَّان بن ثاتب: أنا لها، وأخذ بطرف لسانه، وقال: والله ما يسرني به مقول بين بصرى وصنعاء، فقال ـ عليه السلام ـ: «كيف تهجوهم، وأنا منهم؟» فقال: إني أسلُّك منهم كما تسلُّ الشعرة من العجين، فقال رسول الله ﷺ: «أهجوهم، وروح القدس معك، لشعرك عليهم أشدُّ من وقع السِّهام»[37]، وبهذا هَجَا حسَّان بن ثابت المشركين، ومن أمثلة ذلك هجاؤه لبني جُمَح، ومَنْ أُصيب منهم يوم بَدْرٍ، كقوله:

جَمَحَتْ بَنُو جُمَح لِشقوةِ جَدّهِم	إنَّ الذَّلِيلَ مُوَكَّلٌ بذلِيلِ
جَحَدُوا الكتابَ وَكذَّبُوا بَمُحَمَّدٍ	وَاللَّهُ يُظْهِرُ دينَ كلِّ رَسُولِ
قُتِلَتْ بَنُو جُمَحٍ بِبَدْرٍ عُنْوَةً	وتخاذلوا سَعْياً بكلِّ سبيلِ
لَعِنَ الإلَهُ أبا خُذَيمَةَ وابنَهُ	والخالدينَ وصَاعِدَ بن عَقيل[38]

والمتتبع لشعر الهجاء في هذا العصر، يجد أنَّ ألفاظه تغلب عليها بصفة

---

(37) الأغاني، لأبي فرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1981ف، ج4، ص142، وتاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، ج1، ص191.

(38) السيرة النبوية، لابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص24.

عامة السلاسة والوضوح، بعيدة عن الغموض والتكلُّف، وأنَّ موضوعه يتجه في جملته إلى الدفاع عن الإسلام، ونبذ الشرك والوثنية، ولوم مَنْ يخرج عن تعاليم الدين الجديد، كما أصبح خالياً من الشتم والسَّباب، والطعن في الأعراض، حيث نهى الإسلام عن ذلك، وأخذ شعراء الذم أو الهجاء في هذا العصر، لا يتوعَّدون المشركين بشن الحملات الكلامية عليهم، أو تخويفهم بكثرة رجالهم وشجاعتهم في القتال، مثلما كان في الجاهلية، ولكن يتوعَّدونهم بالعذاب الشديد في الآخرة، وبئس المصير الذي ينتظرهم، في يوم لا ينفع فيه شيءٌ إلا التقوى والإخلاص في عبادة الله تعالى، ولهذا فإنَّ الذم أو الهجاء في هذا العصر كأن متأثراً بالقرآن الكريم، من حيث الاتجاهات، وبهذا فقد فتح شعر الذم أو الهجاء في ذلك العصر على بعض المشركين، وأعداء الإسلام أبواباً أمام رحمة الله تعالى وغفرانه، فقد ثاب كثير منهم إلى عقولهم، وعادوا إلى رشدهم، فدخلوا في الإسلام، وأصبحوا بعد ذلك سيوفاً مسلولة، تدافع عن حماه، وتجاهد في سبيل نشره[39].

هذا كما تغيَّر الهجو القبلي من هجو، يسبب الأحقاد والضغائن، ويثير العصبيات القبلية كالذي كان في العصر الجاهلي إلى هجاء سياسي بين شعراء الأحزاب، يتخلله في بعض الأحيان تهديد جاهلي قديم للحزب المعارض، وهذا ما نراه واضحاً في ذم حسَّان بن ثابت وهو يتوعَّد أشياع علي بن أبي طالب، بعد مقتل عثمان بن عفان، ومن ذلك قوله:

لَتَسْمَعَنَّ وشيكاً في دِيَارِهم اللّهُ أكْبَرُ يَا ثَارَات عُثْمانَا

أَتركْتُم غَزْوَ الدُّروب وجِئْتُمْ لِقِتَالِ قَوْمٍ عِنْدَ قَبْرِ مُحَمَّدِ

فَلبِئسَ هَدْيُ الصَّالحين هَدَيْتُمْ وَلِبِئْسَ فِعْلُ الجَاهِلِ المتعمّدِ[40]

وهكذا يتضح لنا ممَّا تقدَّم أنَّ مفهوم المدح والذم عند اللغويين يختلف عنه عند النحاة والبلاغيين، كما تبيَّن لنا من خلال الدراسة التاريخية لهذا

---

(39) تاريخ الأدب العربي ـ صدر الإسلام ـ لشوقي صيف، ج2، ص50.

(40) ديوان حسَّان بن ثابت، تحقيق سيِّد حنفي حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974ف، ص216.

الأسلوب أنَّ اتجاهات المدح والذم في العصر الجاهلي كثيراً ما كانت تدور حول الأفراد والقبيلة، في حين أصبحت بعد ظهور الإسلام تهدف في الغالب إلى الإشادة بالدعوة الإسلامية، وتعظيم الله تعالى، وتمجيد المؤمنين الصالحين، ونبذ الكفر والشرك وتقبيح المعاصي والآثام، بغية الفوز برضا الله في الآخرة.



الدكتور محمد التركي التاجوري

جمال الدين أبو عبد الله محمد بن مالك الطائي، ولد بالأندلس ببلده جيان سنة ستمائة، وانتقل إلى المشرق، وأقام بدمشق مدة يصنف ويشتغل، وتصدَّر للتدريس بالتربة العادلية، وتحرج به جماعة كثيرة وصنف تصانيف مشهورة، وكان قد بلغ الغاية في إتقان لسان العرب، كما كان إماماً في علم القراءات الذي نظم فيه منظومة بقدر الشاطبية، وأما النحو والتصريف فكان فيهما بحراً لا يجاري، وكانت له دراية واسعة بأشعار العرب التي يستشهد بها في علم النحو واللغة، وكان الأئمة الأعلام في هذا الميدان يتحيرون في أمره، وليست داريته بالشعر فقط، ولكنه كان كذلك بالنسبة للحديث الشريف، وكان نظم الشعر عليه سهلاً، وخاصة الرجز والطويل والبسيط، والذي يدل على رسوخ

قدمه في علم النحو، أنه كان يقول عن ابن الحاجب: إنه أخذ نحوه من صاحب المفصل وصاحب المفصل ونحوه صغيران. . وناهيك بمن يقول هذا القول في حق الإمام الزمخشري، وكان الشيخ ركن الدين ابن القريع يقول: إن ابن مالك ما خلَّى للنحو حرمة، ويقول بعض من عرف بابن مالك: إنه تصدَّر بحلب مدة وأم بالسلطانية، ثم تحول لدمشق وتكاثر عليه الطلبة وحاز قصب السبق، وصار يضرب به المثل في دقائق النحو، وغوامض الصرف، وغريب اللغات، وأشعار العرب، مع الحفظ، والذكاء، والورع، والصيانة، والتحري لما ينقله، والتحرير فيه، مع الصبر على المطالعة الكثيرة، حتى تخرج على يديه أئمة كابن المنجى وغيره، وسارت بتصانيفه الركبان، وأقرها الأئمة الأعيان.

وكان صادق اللهجة في سلوكه، ورعاً في دينه حسن السمت، كامل العقل، وكان إماماً للمدرسة العادلية، ولعلو مكانته كان إذا صلَّى بالناس في هذه المدرسة يشيعه قاضي القضاة ابن خلكان إلى بيته تعظيماً له، فكان سلوكه دائماً مع الجد، وبعيداً عن النزهات والهزل، وكان ابن مالك رحمه الله حريصاً على تحصيل العلم، والذي يدل على ذلك صبره للمطالعة الكثيرة حتى قيل: إنه يوم وفاته حفظ ما يقرب من ثمانية شواهد، وبالرغم مما ذكرنا من منزلته العلمية، فإنه كما يحكى عنه لا يحتمل المناقشة والحوار والمباحثة، وقيل في تعليل ذلك: إنه أخذ العلم بالنظر فيه بخاصة نفسه. ولكن هذا التعليل غير مقبول، ذلك أن كثيراً من العلماء يأخذون العلم باجتهادهم بأنفسهم، ومع ذلك يصبرون للمناقشة والبحث الطويل، والذي نميل إليه إن صح ذلك في حقه أن هذا أمر راجع لفطرته، لأن بعض الناس بطبعهم لا يقبلون الجدال والمناقشة والبحث، ويجوز أن يكون ابن مالك من هذا النوع، وعلى غرار ذلك النسق، أضف إلى ذلك أنه كان ممن يحفظون كثيراً، وكثرة الحفظ تميل بصاحبها إلى السطحية والبعد عن العمق، ولهذا السبب نرى ابن مالك في استنباطه للقواعد النحوية، بمجرد ما يأتي نص يفيد ظاهره أن مثله مطرد في اللغة، يأخذ به ويستند عليه، دون نظر وبحث لما يرد عليه من إشكال. . .

وقد اختلف في تحديد اسمه بالضبط، ومهما يكن من اختلاف في ذلك

فهو على أية حال مشهور بجده في المغرب والمشرق، ويذهب ابن غازي إلى أن ولادته كانت سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ومن العجيب في هذه الصدد، أن ابن خلكان الذي كان يعظمه لدرجة أنه كان يشيعه إلى بيته بعد كل صلاة في المدرسة العادلية، لم يترجم له في تاريخه وفيات الأعيان، وقد انتقد في ذلك، ويحكي ابن مالك رحمه الله قصة عن نفسه لصاحب دمشق، يقول فيها: إنه أعلم الناس بالعربية والحديث في عصره، ويكفيه شرفاً أن يكون من تلاميذة الإمام النووي والعلم الفارقي والبعلي والزين المزي وغيرهم.. وكان رحمه الله سريع المطالعة كثير المراجعة، لا يكتب شيئاً من محفوظه حتى يراجعه في مجلسه، ويحكى عنه أنه توجه يوماً مع أصحابه للتنزه والفرجة بدمشق، فلما بلغوا المكان الذي أرادوه غفلوا عنه ساعة، فطلبوه فلم يجدوه، ثم بحثوا عنه فوجدوه منكباً على أوراق يراجعها ويقرأها، وقد توفي رحمه الله سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية بدمشق، ودفن بها، ولعلو مكانته حين توفي رثاه جماعة كثيرة، منهم شرف الدين الحصنى بمرثية كانت أحسن مرثية قيلت في رثاء، نحوي، وفيها يقول:

يا شتات الأسماء والأفعال	بعد موت ابن مالك المفضال
وانحراف الحروف من بعد ضبط	منه في الانفصال والاتصال
مصدراً كان للعلوم بإذن اللّـ	ـه من غير شبهة ومحال
عدم النحو والتعطف والتوكيد	مستبدلاً من الأبدال
ألم اعتراه أسكن منه	حركات كانت بغير اعتلال
يا لها سكتة لهمز قضاء	أورثت طول مدة الانفصال
رفعوه في نعْشه فانتصبنا	نصب تمييز كيف سير الجبال

وفيها يقول:

أدغموه في الترب من غير مثل	سالماً من تغير الانتقال
وقفوا عند قبره ساعة الد	فن وقوف ضرورة الامتثال
ومددنا الأكف نطلب قصراً	مسكناً للنزيل من ذي الجلال

فهي كما ترى مكتظة بالاصطلاحات النحوية، وفي الوقت نفسه مصوغة في قالب شعري، متلائم مع مقتضى الحال التي قيلت فيها، كما رثاه تلميذه ابن النحاس الذي كانت له قدم راسخة في علم النحو واللغة، وفي ذلك يقول:

قل لابن مالك إن جرت بك أدمعي حمراً يحاكيها النجيع القاني

فلقد جرحت القلب حين نعيت لي وتدفقت بدمائه أجفاني

لكن يهوّن ما أحسّ من الأسى علمي بنقله إلى رضوان

وغيرهما كثير مما يطول سرده، ولا يسع المجال لذكراه[1] [2]. .

1 ـ أساتذته وتلاميذه:

أخذ ابن مالك العربية بمسقط رأسه بجيّان بالأندلس، عن أبي المظفر المعروف بابن الطيلسان، وأبي رزين بن ثابت محمد بن يوسف بن خيار الكلاعي، وأخذ القراءات عن أبي العباس أحمد بن نوار، وقرأ كتاب سيبويه على أبي عبد اللّه بن مالك المرشاني، وسمع بدمشق من مكرم، وأبي صادق الحسن بن صباح، وأبي الحسن بن السّخاوي، وغيرهم، وجالس يعيش وتلميذه ابن عمرون بحلب، وروى عنه الألفية شهاب الدين محمود، ورواها الصفدي خليل عن شهاب الدين قراءة، وروى عنه ابنه بدر الدين محمد، ومحب الدين ابن جعوان الصيرفي، وقاضي القضاة بدر الدين بن جماعة، وشهاب الدين بن غانم وناصر الدين بن شافع، وابن النحاس الذي كان شيخاً لأبي حيان، والإمام النووي، والعلم الفارقي، والشمس البعلي، وغير هؤلاء ممن لا يحصى عدهم، ويطول المقام لسردهم. . . ويذكر أبو حيان أن ابن مالك لم يصحب من له البراعة في علم اللسان، ويقول في ذلك: لقد طال تنقيري وفحصي عمن قرأ عليه، واستند في العلم إليه، فلم أجد من يذكر لي

---

(1) أحمد بن محمد المقري/ نفح الطيب/ الطبعة الأولى/ لبنان بيروت/ دار الكتب العلمية/ 1995م/ ج2 ص132 ـ 442.

(2) جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ بغية الوعاة/ لبنان بيروت/ المكتبة العصرية/ ج1/ ص130 ـ 137.

شيئاً من ذلك، ويستمر أبو حيان في نقده لابن مالك وأساتذته، ويضرب مثلاً على ذلك بثابت بن خيار فيقول: إنه لم يكن من الشهرة والجلالة في هذا الشأن، وإنما كانت شهرته وجلالته في إقراء القرآن. . وإذا حاولنا أن نفهم هذا القول على حقيقته، فسنجد أنه تحامل من أبي حيان على ابن مالك، ذلك أن ابن مالك يكفي أن يكون من تلامذته ابن النحاس، الذي كان إماماً في هذا الصدد، وفي الوقت نفسه كان أستاذاً لأبي حيان نفسه، ثم ماذا يقول في يعيش وابن عمرون وفي ابن مالك المرشاني؟! نعم ابن مالك فيما يظهر لم يكن متعمقاً في المباحث الفلسفية التي كثيراً ما نراها سارية في النحو، وهذا فيما أعتقد راجع إلى أنه لم يلتق بالعلماء الأعلام في هذا الميدان، ويأخذ منهم هذه النظريات، بل كان كل همه الحفظ والإحاطة بعلوم اللغة، ولهذا نراه في تقعيده للقواعد التي سار عليها، يميل إلى البساطة، وعدم التعمق، ومراعاة الاحتمال، بل يكفيه ظاهر النص ليقر القاعدة ويسير عليها[3] [4]، ولابن مالك طائفة من الشعر، وهو كغيره من العلماء، تبدو على شعره المسحة العلمية، والبعد عن الخيال، والعمق، والتقيد اللفظي، ومن أمثلة ذلك قوله:

إذا رمدت عيني تداويت منكم ... بنظرة حسن أو بسمع كلام

فإن لم أجد ماء تيممت باسمكم ... وصليت فرضي والديار أمامي

وأخلصت تكبيري عن الغير معرضاً ... وقابلت أعلام السوى بسلام

ولم أر إلا نور ذاتك لائحاً ... فهل تدع الشمس امتداد ظلام

2 ـ مؤلفاته:

مكث ابن مالك بالشام بالمدرسة العادلية في دمشق، يقرئ اللغة، ويؤلف في فروعها المختلفة، من نحو وغيره، فألف قصيدة دالية في علم القراءات مرموزة في قدر الشاطبية، وهي تدور حول المصطلحات والقواعد في

---

(3) أحمد بن محمد المغزي/ نفح الطيب المرجع السابق/ ص427 ـ 431.

(4) جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ المرجع السابق.

القراءات، وألف في النحو كتاب التسهيل، الذي سماه تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، وهو عبارة عن تلخيص للكتاب مطول ألفه قبل ذلك، وسماه الفوائد، وقيل المقاصد، وإليه يشير في الألفية بقوله:

وأستعين الله في ألفية　　　مقاصد النحو بها محوية

وفي كتاب التسهيل تناول معظم أبواب النحو بالبحث، وشرح آراءه فيه بوضوح، وقد شرح جزءاً ليس بالقليل من هذا الكتاب، ولكنه لم يتمه، ويذكر الصلاح الصفدي أنه أكمله، وكان كاملاً عند تلميذه شهاب الدين بن يعقوب الشافعي، فلما مات ابن مالك ظن أنهم يولونه مكانه، فلما خرجت عنه الوظيفة تألم من ذلك، وخرج متوجهاً إلى اليمن ومعه الشرح، وبقي هذا الشرح مخروماً بين أظهر الناس في هذه البلاد، ومهما يكن من شيء فإن هذا الشرح الآن ليس موجوداً بين أيدينا، والذي نستطيع أن نلم به أن كتاب التسهيل لابن مالك بسط فيه معظم مسائل النحو، وألف كتاب الموصل في نظم المفصل، وحلَّ هذا النظم وسماه سبك المنظوم وفك المختوم، وألف الكافية الشافية في ثلاثة آلاف بيت، جمع فيها كل ما سمعه ورآه في النحو من مسائل، وقد شرحها بنفسه ولخصها فيما بعد في كتاب الخلاصة، الذي هو الألفية الذي شاع وذاع في جميع البلاد، وطغى على كل ما ألف على منهاجه، وتناول في هذا الكتاب كل مسائل النحو تقريباً، إلى جانب المباحث الصرفية، ما عدا تصريف الأفعال، وكثير من أبيات الشافية موجودة في الألفية بلفظها، ويذكر الذهبي أن ابن مالك ألف كتاب الألفية لولده تقي الدين محمد، المدعو بالأسد، والحقيقة أن الكتاب الذي ألفه ابن مالك لولده تقي الدين، هو كتاب المقدمة الأسدية، وأما الألفية فقد صنَّفها برسم ابن البارزي، وقد أقبل الناس على كتاب الألفية بإعجاب وتقدير، لم يلقها كتاب آخر صنف على هذه الطريقة، ونستطيع أن ندرك ذلك حين نعرف أن كثيراً من الكتب التي ألفت باسم هذا الكتاب لم تلق نفس القبول والرغبة ومن ضمن ذلك ألفية ابن معط، وألفية السيوطي، وغيرهما في النحو ويقول بعض المغاربة في مدح ألفية ابن مالك هذه ما يلي:

لقد مزقت قلبي سهام جفونها　　　كما مزق اللخمي مذهب مالك

وصال على الأوصال بالقد قدها | فأضحت كأبيات بتقطيع مالك
وقلدت إذ ذاك الهوى لمرادها | كتقليد أعلام النحاة ابن مالك
وملكتها رقى لرقة لفظها | وإن كنت لا أرضاها ملكاً لمالك
وناديتها يا منيتي بذل مهجتي | وما لي قليل في بديع جمالك

وبالإجمال إن كتاب الألفية وصل بابن مالك إلى القمة في الشهرة وتعريف الناس به في كل مكان، وفي الواقع أن كتاب الألفية حوى النحو، ويكفي أن ندرك أن كل من درس النحو في المدة التي ألف فيها وإلى الآن عالة على هذا الكتاب، وحتى هذه اللحظة، كل من أراد أن يبلغ الغاية في النحو والصرف، لا يصل إلى ذلك ما لم يحط بهذا الكتاب علماً، وقد شرحت الألفية شروحاً كثيرة، ووضعت لها حواشي مختلفة، ومن أشهر الشروح التي وضعت عليها شرح ابن عقيل، وهو شرح سهل يستطيع فهمه كل من ألم بشيء من دراسة علم النحو، وليس فيه من التحامل على المؤلف إلا القليل، وبهذا الشرح حاشية مشهورة، هي حاشية الخضري، كما شرحها ابن الحاجب الذي تصدى لابن مالك كثيراً في هذا الشرح، ووضع ابن هشام كتابه أوضح المسالك تعليقاً على الألفية، وتعقب فيه ابن مالك وحاسبه حساباً عسيراً، ومن الشروح المشهورة لمتن الألفية شرح الأشموني، وقد حوى بحق أسرار النحو وفلسفته، وهذا راجع إلى أنه قد أتى بعد الشروح الطويلة التي كتبت على الألفية، استوعبها ثم أتى بملخصها، وهو في الواقع أحسن ما كتب على الألفية(5)، ومن الحواشي المشهورة معه حاشية الصبان، وما كتب على الألفية كثير، يطول المقام لرده.

وألف ابن مالك لامية الأفعال، تناول فيها بعض ما تركه في الألفية، حيث إنه في الألفية لم يتعرّض لتصريف الأفعال، وإنَّما تعرّض لتصريف الأسماء، من مصادر، ومشتقات، وتصغير، ونسب، وإعلال، وإبدال الخ. وتناول في لامية الأفعال أبنية الفعل المجرد، وتصاريفه، وأحكام اتصال الفعل الماضي بتاء

---

(5) الشيخ محمد الطنطاوي/ نشأة النحو/ الطبعة الثالثة/ مطبعة وادي الملوك/ القاهرة ـ مصر/ 1947م.

الضمير ونونه، كما تناول أبنية الفعل المزيد فيه، وفعل ما لم يسم فاعله، وفعل الأمر، وأبنية أسماء الفاعلين والمفعولين، وأبنية المصادر مفعل ومفعل بكسر العين وفتحها ومفعلة بفتح الميم والعين، واسم الآلة، وقد شرح هذا الكتاب الشيخ بحرق اليمنى، وكتب عليه الشيخ أحمد الرفاعي حاشية، وهي متداولة، كما شرح لامية الأفعال علماء آخرون.

وألف ابن مالك المقدمة الأسدية في النحو لولده المدعو بالأسد، وكتاب عدة اللافظ وعمدة الحافظ، وكتاب النظم الأوجز فيما يهمز، وكتاب إعراب مشكل البخاري، تعرَّض فيه لما يمكن أن يخفى على ما يؤخذ من ظاهر اللفظ، وكتاب الإعلام بمثلثات الكلام[6]، وفي هذا الكتاب يتعرض ابن مالك لمعاني الكلمات اللغوية، ويذكر النطق للكلمة، فيتكلم أولاً عما ثلث لفظه واتحد معناه، ويقول مثلاً في أول هذا القسم:

ذو الــغــربــة الأَتــيُّ والإِتــيُّ وقــيــل فــيــه أيــضــاً الأُتــيُّ

ويستمر أولاً في معاني الأسماء، ثم يذكر ما ورد من الأفعال مثلثاً باتفاق المعنى، فيقول:

هــنــد أَمَــت وأَمِــيَــت وأَمُــوَت أي أمــة صــارت وثــلّــث أَنِــسَــت

وهكذا يستمر في سرد الأفعال، التي أتت مثلثة لمعنى واحد، ثم بعد ذلك ينتقل لطريقة أخرى، ويعرض الكلمة مثلّثة، ولكل صورة معنى مستقل عن الآخر، ويبدأ ذلك من أوّل حروف الهجاء، وهو الهمزة إلى آخر الحروف، حيث يتناول ذلك بأن يأتي بأول حرف من الكلمة، ويبدأ بما أوله همزة من المثلث المختلف المعنى، فيقول:

دهــر وغــيــظ أَبَــدو الإِبــد مــمــلــوكــة ولآدة والأُبْــد

هــم مــكــثــروا الــغــيــظ الأُبــود الــفــرد لا زلــت مــرضــى غــيــر ذي إغــضــاب

ويسير على هذه الطريقة إلى حرف الياء، وكل همه في هذا أن يربط بين

(6) عبد الحي بن العماد الحنبلي/ شذرات الذهب/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت لبنان/ 1979م/ ج5/ ص339.

المعنى والصورة باللفظ، فقد يختلف اللفظ والمعنى واحد، وقد يختلف اللفظ ويختلف معه المعنى، وقد علق على هذا الكتاب الشيخ رمضان حلاوة، والذي تناوله ابن مالك في هذا الكتاب من المثلثات، هو الكثير الغالب، ولم يحصهاكلها، وتعقّبه في جميع الأبواب التي أتى بها في هذا الكتاب بعض العلماء، وذكر الكلمات التي أهملها ابن مالك، وهي مثلثة، ومن ذلك ما فعله الشيخ حلاوة السالف الذكر، حيث تتبع المعاجم، واستطاع أن يستخرج منها كلمات مثلثة لم يذكرها ابن مالك، وعلى سبيل المثال ما تعقبه به في قسم الهمزة: الأَمَّة الشجة في الرأس، والإِمَّة الدين والنعمة والحال، والأُمَّة الجماعة، فلم يذكر ذلك ابن مالك في قسم الهمزة.

وهذا الصنيع من ابن مالك في جمع المثلثات ليس جديداً، فليس هو أول من قام به من العلماء، بل سبقه بذلك قطرب تلميذ سيبويه في مثلثاته المشهورة، وابن دريد في قصيدته المقصورة، وهذا المجهود من ابن مالك له قيمة في جمع المفردات، من الدواوين، والمعاجم، وفي تطويعها وجعلها سهلة مستساغة لدارس اللغة، وهو لا شك مجهود قيم يستحق التقدير والإعجاب، ويكفيه ثناء أن يكون قد حشر لنا هذه المفردات مع معانيها، بطريقة سهلة وعرض شيّق جذاب.

ومن مؤلفات ابن مالك، تحفة المودود في المقصور والممدود، وفي هذا الكتاب تعرض للأسماء المقصورة والممدودة، وتكلم أولاً عما يقصر ويمد ويختلف المعنى تبعاً لذلك، ويقول في ذلك:

أطعت الهوى فالقلب منك هواء   مَّسَا كصفًى مذبان منه صَفَاء

فالهوى بالقصر هو النفس، وبالمد مصدر هَوى الشيءُ إذا خلا، ويستمر على هذه الوتيرة في جمع المفردات، التي وردت مقصورة بمعنى، ومدودة بمعنى آخر، إلى أن ينتقل إلى ما يكسر أوله فيقصر، وما يفتح أوله فيمد والمعنى أيضاً مختلف، فيقول في أوله:

سوى مسلك الأبرار لميم سواءه   فِداك نفوس عاقهن فَداء

فسوى الشيء بمعنى نفسه قاله الأزهري، وسواؤه وسطه، والفِدى جمع فدية، والفَداء جماعة الطعام، من الشعير، والتمر، وغيرهما، ويستمر في هذا إلى أن ينتقل إلى ما يكسر فيقصر ويمد باختلاف المعنى، ويقول في أول ذلك:

ورب حِمًى صان الحِماء به عِفىً   فأقفر حتى ليس فيه عِفَاء

فالحمى المكان المحمي، والحماء والمحاماة الممانعة، والعِفَى بالقصر جمع عفوة وهي الخيار من كل شيء، والعِفَاء بالمد والقصر ما طال وكثف من الوبر والشعر، ويسير على هذه الطريقة، إلى أن يصل إلى ما يفتح فيقصر ويضم فيمد باختلاف المعنى، فيقول:

حلا بحُلاءٍ ذي الدنا فعزيزها   يصير لَقًى أو يعتريه لُقَاء

فالحلى مصدر حَلِيَ بالشيء إذا ظفر به، والحُلاء جمع حلوة وهي القشرة التي تقشر من الجلد، أو اللَّقَّى الشيء الملقي غير معبوء به، واللُّقاء اللقوة أعاذنا الله منها، ويستمر على هذا النهج، إلى أن يرجع ثانياً إلى ما يفتح فيقصر ويكسر فيمد والمعنى واحد، فيقول في ذلك:

سيفنى الغَما والجذر بعد غِمائه   ويبقى الفَدَا لو يستطاع فِدَاء

فالغَمَا والغِماء السقف، والفَدَاء والفِدَاء ما يفتدى به، وهكذا يسير فيما يضم ويكسر الخ.

وإذا أمعنا النظر في هذا، فسنجد أنه جمع للشوارد من مفردات اللغة، لا يخرج عما جاء في المعاجم، ولكن ابن مالك استطاع أن يجمعها ويجعلها قريبة التناول، في عرض بديع وعمق يدل على علو كعبه في متن اللغة، ومن مؤلفاته أيضاً كتاب الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاد.. وفي هذا الكتاب يتناول المواضع التي تقع فيها الظاء من الكلمة، والمواضع التي تقع فيها الضاد، ويذكر لذلك بعض القواعد، ثم يستثنى ما خرج عنها فيقول:

بسبق شين أو الجيم استبانة ظا   أو كاف أو لام أتى ملتمظا

ثم يقول بعد هذا الضابط الذي يذكره:

واستثن ذا الرا والجريض سوى   ذي ذم أو لزوم من بنى كرضا

ويستمر على هذا المنوال، ويجمع في أثناء ذلك الكلمات المتشابهة في اللفظ، ويذكر التي تقع فيها الظاء، والتي تقع فيها الضاد، باختلاف المعنى، وأخيراً ينتهي الكتاب بما ينطق ضاداً وظاء والمعنى واحد، ويختم النهاية بما يقال بطاء[7] وظاء، وهو كما ترى مجهود يقوم على جمع المفردات، ومحاولة وضع القاعدة التي تشمل هذه المفردات، وبما أن اللغة تعتمد على السماع أكثر من القاعدة، تجد أن القاعدة التي تذكر لا تشمل إلا النزر اليسير، في حين أن الذي يحشد بعد ذلك أكثر، ولا شك أن هذا مجهود له أثره البعيد في الدراسات اللغوية، بمختلف قطاعاتها وشتى توجهاتها.

وقد بلغت مؤلفات ابن مالك ما ينيف على الثلاثين كتاباً، كلها في النحو واللغة، ما عدا القصيدة الدالية في القراءات، والمتتبع لكتب ابن مالك يرى فيها ظاهرة تكاد تشملها كلها، وتلك هي ظاهرة فكرة العرض للمسائل في قالب متقن على أن أغلب هذه المؤلفات منظومة في قالب شعري، وهذا فيما أعتقد يرجع إلى ولوع العلماء في ذلك العصر بهذه الطريقة، التي هي طريقة الشعر العلمي، ونظم الضوابط، والقواعد، والمسائل العلمية، حتى يسهل حفظها ونقلها في الأذهان[8] [9].

وفي مؤلفات ابن مالك في النحو والصرف، نراه يعرض المسائل وأغلبها يسير مع المذهب البصري، الذي كان أغلب النحاة يرونه مقدماً على المذهب الكوفي، فهو إذا رأى في مسألة رأياً يذكره صراحة، كما فعل في الألفية في عدة مواضع.

---

(7) جمال الدين محمد بن مالك/ الاعتضاد مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 576.

(8) أحمد حسن الزيات/ تاريخ الأدب العربي/ دار الثقافة/ لبنان بيروت/ الطبعة الثامنة والعشرون/ العصر العباسي والعصر التركي/ ص416.

(9) أحمد السكندري ومصطفى غباني/ الوسيط في الأدب العربي/ دار المعارف ومطبعتها بمصر/ الطبقة السابعة/ 1928م/ ص301 ـ 302.

ميشال عاصي، أميل بديع يعقوب/ المعجم المفصل في اللغة والأدب/ بيروت ولبنان/ دار العلم للملايين/ ج2/ ص858.

3 ـ منهج ابن مالك في وضع القواعد النحوية:

منهج ابن مالك في تحقيق المسائل النحوية أو بتعبير أدق القواعد النحوية يقوم على ما قام به غيره، وساد في عصره، وعند الأقدمين، من عدم التفرقة الدقيقة بين اللغة المشتركة، واللغة العامة عند العرب، وهذا أمر راجع إلى أنهم كانوا يفهمون السليقة على خلاف ما نفهمها الآن، فقد كان الأقدمون يرون السليقة أمراً فطرياً عند العربي، فيولد العربي وتولد معه اللغة على رأيهم، وأما نحن الآن فنرى السليقة أمراً مكتسباً، وليست شيئاً فطرياً يولد مع الإنسان، ولهذا الاعتبار فرّق هؤلاء الأقدمون بين لغة القرآن، ولغة الحديث، ولغة الشعر، ولغة النثر، فاحتجوا بكل ما جاء في القرآن من روايات، حتى الشاذة منها، وأما الحديث فلم يحتجوا به، بحجة أن المقصود منه هو المعنى الذي تنصبُّ عليه الأحكام، بخلاف القرآن فإنه معجز بلفظه ومعناه، ثم إن الحديث يروى بالمعنى، ويرويه العربي والعجمي، ولهذا لا يصح الاستشهاد به، واستمروا على ذلك مدة، إلى أن نادى بعض العلماء بالاستشهاد بالحديث بقسم خاص منه، واستمر ذلك إلى أن جاء عصر ابن مالك، فأخذ بالحديث ولم يعتبر تلك القيود، التي وضعت للاحتجاج به، وذكر أن هناك بعض الظواهر المحلية في لغة الحديث، كالحديث الذي استشهد به على أن بعض العرب يلحق علامة الجمع بالفعل، في قول الرسول ﷺ: يتعاقبون فيكم ملائكة[10] بالليل وملائكة بالنهار، وقد تعقبه بعض العلماء بأن هذا جزء من حديث، وليس حديثاً تاماً مستقلاً، وأصل هذا الحديث: إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، وأما الشعر فقد قسموه إلى عصور حددوها باختلاف البداوة والحضارة، والنثر نظروا فيه للأمكنة باعتبار قربها من مكة[11] وبعدها عنها، فإذا علمنا هذا، لا نعجب من ابن مالك حين نراه يسلك في منهجه ما يلي:

---

(10) مختصر ابن أبي جمرة/ دار الفكر/ بيروت/ ص100.

(11) إبراهيم أنيس/ محاضرات علم اللغة للسنة الرابعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة/ 1956م.

يرجع للقرآن، فإن وجد فيه ما يؤيد وجهة نظره اكتفى به، وأخذه شاهداً على ما يريد، وإلا بأن لم يجد من القرآن ما يريد، انتقل إلى الحديث، وقد كان فيه ذا قدم راسخة، وكثيراً ما استشهد به على ما يذهب إليه، وقال بالحديث مطلقاً دون قيد أو شرط، وكأنه بنى هذا على القول بمنع رواية الحديث بالمعنى، وهو قول ضعيف، يرده المقطوع به من نقل القضايا المتحدة بالألفاظ المختلفة، يقول الإمام النووي، في أول شرحه على صحيح مسلم: لا خلاف في منع رواية الحديث بالمعنى لمن لم يكن خبيراً بالألفاظ، ومقاصدها، عالماً بما يحيل المعاني، أما من كان كذلك فالصواب الجواز.. ولهذا لا نعجب حين نرى ابن مالك يأخذ من الحديث شاهداً على إلحاق علامة الجمع بالفاعل، وإن لم يجد في الحديث شيئاً يؤيد ما يريد ولا من القرآن، رجع إلى أشعار العرب يتصفحها، وكان فيها آية[12][13] وخاصة ما يستشهد به في القواعد والغريب، هذا هو بإيجاز مسلك ابن مالك في تقعيد القواعد النحوية، والذي نلاحظه على ذلك أنه لا يميل إلى العمق كثيراً، إذ أنه يعول مثلاً على اللفظة الواحدة تأتي في القرآن أو الحديث، ظاهرها جواز ما يمنعه النحاة، فيبني على ذلك الجواز، ويخالف الأئمة في ذلك، وعلى سبيل المثال، نأخذ رأيه في تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر، فقد منعه النحويون، وعللوا ذلك بأن تعلق العامل بالحال تابع لتلعقه بصاحبه، فحقه إذا تعدّى لصاحبه بواسطة، أن يتعدى إليه بتلك الواسطة، ولكن يمنع من ذلك صرف التباس الحال بالبدل، وأن فعلاً واحداً لا يتعدَّى بحرف واحد إلى شيئين، ولكن ابن مالك أجاز ذلك فقال في الألفية:

وسبق حال ما بحرف جر قد أبوا ولا أمنعه إذا ورد

أي ورد به السماع في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: 28].. وفي قول الشاعر:

لئن كان برد الماء هيمان صادياً إلى حبيبا إنها لحبيب

---

(12) أحمد بن محمد المقري/ نفح الطيب المرجع السابق/ ص427.

(13) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ بغية الوعاة المرجع السابق.

وقوله:

فــإن تـــك أذواد أصـــبـــن ونـــســـوة فـلـن يـذهـبـوا فـرغـاً بـقـتـل حـبـال

فيهمان وصاديا حالان من الياء، وفرغاً حال ممن قتل، والحقيقة في هذا الموضوع أن التقديم مخصوص بالشعر، وأما الآية فمحمولة على أن كافة حال من الكاف، والتاء للمبالغة لا للتأنيث(14)، والمعنى فيها إلا شديداً.

وهذا الصنيع من ابن مالك يرجع لكثرة حفظه وميله إلى النقل أكثر من ميله إلى المعقول، وهناك عامل آخر يجعلنا نفهم، لماذا ابن مالك يميل إلى عدم التعمق، والاكتفاء بظاهر النص من القرآن وغيره ليبني قاعدة أو يأخذ حكماً، هذا العامل لعَلّهُ السبب الأول والأخير، ذلك أن ابن مالك لم يكن له من بين الأساتذة الذين أخذ عنهم اللغة، من درس الفلسفة وما يمت لها، مما يدفع إلى العمق، والاستقصاء، ومتابعة الاحتمال، ومن هنا نستطيع أن نفهم ولوعه بالحفظ، وكثرة نظمه للضوابط في اللغة والنحو على السواء، ولا نميل في هذا الصدد إلى ما يحكيه عنه أبو حيان، من أن السبب في عدم استقصاء ابن مالك، يرجع إلى أنه أخذ العالم بالنظر فيه، دون الرجوع إلى العلماء، لأن الواقع أن تعمق الإنسان في البحث في أي مسألة، إنما يرجع إلى غزارة إطلاعه هو شخصياً أولاً، وإلى ميله واستعداده إلى تطبيق المعقول، ولا يتوقف ذلك على الأخذ من الأساتذة والعلماء فيما أعتقد، ومكانة الأستاذ رغم قوة أثرها وبعدها في نفس التلميذ، لا تعدو أن تكون مجرد إرشاد، وتوجيه، والمجهود الذي يبديه الشخص هو كل شيء، ولذلك لا أوافق أبا حيان فيما سبق أن حكاه، من أن سبب ذلك راجع إلى عدم مجالسة ابن مالك لمن له شأن في علم العربية، لأنه ثبت بما لا يحتمل مجالاً للشك، أن ابن مالك جالس من له الصدارة في هذا الشأن، ويكفي أن يكون في مقدمة ذلك: أبو علي الشوبين إمام النحاة في

---

(14) ابن عقيل/ شرح الفية ابن مالك/ المكتبة التجارية الكبرى/ القاهرة ـ مصر/ الطبعة الرابعة عشرة/ 1964م/ ج1/ باب الحال.

عصره وكل ما أميل إليه في هذا الصدد[15]: هو أن السبب في كل ذلك أن ابن مالك لم يكن له ميل إلى العلوم العقلية، وميله بل فطرته النقل، والحفظ، ولعل هذا يعطينا الضوء الواضح عن مكانته، في التضلع في غريب الشعر والحديث وكثرة الحفظ من شأنها أن تميل بصاحبها إلى البعد عن الدقة والعمق، وهذا السبب نفسه هو الذي يبين لنا لماذا ينفر ابن مالك من المناقشة والجدل.

4 ـ طائفة من آراء ابن مالك النحوية:

لابن مالك آراء موزعة في كتب النحو التي ألفها وفي غيرها، مما دار حول مسائل النحو، وأهم آرائه تقريباً جاءت في الألفية، وهو في آرائه تارة ينفرد عن جمهور النحاة بحكم مستقل، وتارة أخرى يرجح مذهباً على غيره، وفي هذا الصدد لا نحاول أن نذكر كل آرائه، بل سنورد شيئاً منها، على سبيل التكملة لما أرسلناه حول شخصيته من أضواء خافتة ومن ذلك: في باب المعرفة والنكرة. القاعدة: أنه متى أمكن أن يؤتى بالضمير المتصل فلا يجوز العدول عنه إلى الضمير المنفصل، ويستثنى من هذه القاعدة مسألتان:

1 ـ إذا تعدّى الفعل إلى مفعولين الثاني منهما ليس خبراً في الأصل وهما ضميران أولهما أعرف من الثاني نحو سلنيه في قولك: الدرهم سلنيه، فيجوز في هاء سلنية الاتصال والانفصال، وكذلك الأمر في كل فعل أشبهه نحو: الكتاب أعطيتكه وأعطيتك إياه، فالاتصال والانفصال جائزان على السواء، ولكن سيبويه يرى أن الاتصال في هذه المسألة واجب، وأن الانفصال مختص بالشعر فقط. . .

2 ـ وأما إذا كان الضمير خبر كان أو إحدى أخواتها، أو كان مفعولاً ثانياً لظن أو إحدى أخواتها، فإنه يجوز اتصاله وانفصاله، واختلف في المختار منها، فابن مالك يرى الاتصال، وسيبويه يرى الانفصال، وإلى ذلك يشير ابن مالك في الألفية بقوله:

وصل أو افصل هاء سلنيه وما أشبهه في كنته الخلف انتمى

(15) أحمد بن محمد المقري/ نفح الطيب المرجع السابق/ ص427.

كـذاك خـلـتـنـيـه واتـصـالاً اختـار غـيـري اختـار الانـفـصـالا

ويقول ابن عقيل: إن مذهب سيبويه أرجح، لأنه هو الكثير في لسان العرب، وحجة ابن مالك في هذا الموضوع أن الأصل الاتصال وقد أمكن، وجاء به التنزيل قال الله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ [الأنفال: 43]. قال الشاعر:

بـلـغـت صـنـع امـرئ بـر إخـالـكـه إذ لـم تزل لاكتساب الحمد مقتدراً

وحجة غيره أن هذا الضمير خبر في الأصل، وحقه الفصل قبل دخول الناسخ، فكان يلزم أن يراعى ذلك أيضاً بعد دخوله، وقد جاء ذلك على لسان العرب كثيراً[16][17] قال الشاعر:

أخـي حـسـبـتـك إيـاه وقـد مـلـئـت أرجـاء صـدرك بـالأضـغـان والإحـن

وحجة سيبويه أقوى من الوجهتين: النقلية، والعقلية، أما النقلية فكما يقول ابن عقيل: الغالب في لسان العرب الانفصال، والقاعدة إنما تبنى على الكثير الغالب، وهذا أمر لا يحتاج إلى توضيح، وإذا أضفنا إلى هذا أن الأصل في الخبر الانفصال، لأنه جزء مستقل عن المبتدإ الذي هو اسم كان أو إحدى أخواتها، والمفعول الأول الظن أو إحدى أخواتها، لم يبق إلا أن نرجح الانفصال، ولكن كما سبق أن ذكرنا عن ابن مالك، أنه يبني القاعدة لمجرد ورود نص يعطي ظاهرة ذلك، والحقيقة أن مجرد ورود نص، من القرآن، أو غيره لإثبات أو ترجيح قاعدة لا يكفي، بل لا بد من الفحص والاستقصاء، بحيث تكون هناك نصوص أغلبية تؤيد هذا النص حتى تبنى عليه القاعدة.

و في باب اسم الإشارة، القسمة العقلية تقتضي أن يكون لاسم الإشارة ثلاث مراتب، قربى، ووسطى، وبعدى، فاسم الإشارة القريب يكون مجرداً من الكاف واللام، واسم الإشارة الوسط يكون مقروناً بالكاف، واسم الإشارة البعيد

(16) ابن عقيل المرجع السابق/ باب المعرفة والنكرة.

(17) ابن هشام/ التصريح على التوضيح شرح الشيخ خالد الأزهري/ دار الفكر/ بيروت ـ لبنان/ ج1/ ص108.

يكون مقروناً بالكاف مع اللام إلا فيما استثنى منه، وفعلاً ذهب الجمهور إلى هذا، ولكن ابن مالك لا يرى لاسم الإشارة إلاّ مرتبتين فقط، قربى، وبعدى، ولا يقر المرتبة[18] الوسطى، واعتماده في ذلك على النقل فقط، ولا يهمه تحكيم المعقول في ذلك، فعلى رأي ابن مالك يشار للمكان القريب بهنا، ويتقدمها هاء التنبيه فيقال: ها هنا، وللبعيد بهناك وهنالك، وأما على رأي الجمهور الذين يرون المرتبة الوسطى، فيشار للمكان القريب بهنا وها هنا، وللمكان الوسط بهناك، وللمكان البعيد بهنالك.. ورأي الجمهور في هذا هو الراجح، لأن المسألة لا تعدو أن تكون قسمة عقلية، وهي ما يقره المنطق، وابن مالك غلبه في هذا منطق النقل، وفعلاً اللغة أكثر ميلاً إلى المنقول منها إلى المعقول.

وفي باب المبتدأ والخبر القاعدة التي يذهب إليها النحويون أعني جمهورهم، أنه لا يجوز الإخبار بالزمان عن الذات، وأما الاسم المعنى فيجوز ذلك فيه، فلا يصح مثلاً أن تقول: محمد اليوم ما لم يفد ذلك، فإن أفاد جاز، نحو الليلة الهلال، والفاكهة شهور الصيف، والإفادة تحصل بأمور ثلاثة:

1 ـ تخصيص الزمان بوصف، أو إضافة مع جره بفي، مثل نحن في شهر طيب.

2 ـ أن تكون الذات مشبهة للمعنى في تجددها وقتاً فوقتاً، نحو الفاكهة شهور الصيف.

3 ـ تقدير مضاف هو معنى، نحو اليوم خمر وغداً أمر في قول امرئ القيس، على هذا جرى جمهور البصريين، وذهب ابن مالك إلى عدم التفصيل والتقدير في كل ذلك، لأن هذه الأشياء التي تحصل بها الفائدة تشبه المعنى، لحدوثها وقتاً فوقتاً، وإلى ذلك يشير في الألفية بقوله:

ولا يكون اسم زمان خبراً   عن جثة ما لم يفد فأخبرا

(18) الأشموني/ منهج السالك إلى ألفية ابن مالك/ مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة ـ مصر/ الطبعة الثالثة/ ج1/ باب الإشارة.

والواقع أن التفصيل في هذا الموضوع فيه شيء من التعسّف، والتفريع الذي لا داعي إليه، ولا يكفي في ذلك مجرد حصول الإفادة، لأن المقصودمن الخبر هو الفائدة عن أي طريق، ولهذا أستصوب ما ذهب إليه ابن مالك في هذا الموضوع، ويشترط جمهور النحاة لحذف النون ممن كان في المضارع، من ضمن ما يشترطون ألا تدخل على ساكن، وقد خالف في ذلك يونس، ورجح ابن مالك مذهب يونس على مذهب الجمهور، استشهاداً منه ومن يونس بقول الشاعر:

فإن لم تك المرآة أبدت وسامة ... فقد أبدت المرآة جبهة ضيغم

وبالقراءة الشاذة في قول الله تعالى: ﴿لم يك الذين كفروا﴾ لأنه لا ضرورة للشاعر في هذا، لإمكان أن يقول: فإن لم تكن الخ، وهذا مبنى على رأيه في الضرورة، وسنبينه وهو غير مقبول من ابن مالك ويونس، لأن الفصيح هو مجاراة الجمهور، وورد نصٍ أو اثنين يخالفان ذلك لا يضر الأغلب والكثير، والذي جرّ ابن مالك ويونس إلى كل هذا، هو ما وقع فيه السابقون من عدم تفرقتهم بين اللغة المشتركة ولغة الخطاب للعرب، وظنوا أن كل ما ورد عن العرب يصح الاحتجاج[19][20] به والاستشهاد، ومن هنا رأوا للقرآن لغة، ولغيره لغة أخرى، واحتجوا بكل ما ورد من قراءات للقرآن. وهذا ما لا يسلم به، ولعل من المناسب هنا أن نذكر بعض ما ذهب إليه العلماء في الضرورة الشعرية، لنرى رأي ابن مالك فيها.

ذهب الجمهور إلى أن الضرورة هي ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر، سواء كان للشاعر مندوحة أم لا، ومنهم من قال في ذلك: إنها ما ليس للشاعر عنها مندوحة، وهو المأخوذ من كلام سيبويه وغيره، مما هو مبسوط في شرح نظم الفصيح لأبي الطيب الفاسي، وإلى هذا ذهب ابن مالك، لأن الضرورة مشتقة من الضرر، وهو النازل مما لا مدفع له، فوصل ـ أَلْ ـ مثلاً بالمضارع وغيره جائز اختياراً عند هؤلاء، ولكنه قليل، وقد صرح بذلك ابن

---

(19) الأشموني المرجع السابق/ باب المعرفة والنكرة والنواسخ.

(20) إبراهيم أنيس/ محاضرات علم اللغة للسنة الرابعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة/ 1956م.

مالك في شرح التسهيل، وقد ردَّ الإمام الشاطبي هذا الرأي في شرحه لألفية ابن مالك، وبين هذه المسألة بما هو أوسع من ذلك، في باب الضرائر من كتابه أصول العربية، وملخص ما ذكره في شرح الألفية أن هذا القول باطل من وجوه:

1 ـ إجماع النحاة على عدم اختيار هذا المنزع، وعلى إهماله في النظر القياسي جملة، ولو كان معتبراً نبهوا عليه.

2 ـ أن الضرورة عند النحاة ليس معناها أنه لا يمكن في الموضع غير ما ذكر، إذ ما من ضرورة إلا ويمكن أن يعوض من لفظها غيره، ولا ينكر هذا إلا جاحد لضرورة العقل، وعلى سبيل المثال الراء في كلام العرب من الشيوع بمكان، ولا نكاد ننطق بجملتين تعريان عنها، وقد استطاع واصل ابن عطاء أن يتركها للثغة لسانه، فكان إحدى الأعاجيب، ولا مرية في أن اجتناب الضرورة الشعرية أسهل من هذا بكثير، وإذا وصل الأمر إلى هذا الحد، أدَّى إلى أن لا ضرورة في شعر عربي، وهذا خلاف الإجماع، وإنما معنى الضرورة أن الشاعر قد لا يخطر بباله إلا لفظة ما تضمنته ضرورة النطق به في ذلك الموضوع، مما أدى إلى زيادة أو نقص أو غير ذلك، بحيث قد ينتبه غيره إلى أن يحتال في شيء يزيل تلك الضرورة.

3 ـ أنه قد يكون للمعنى عبارتان أو أكثر، واحدة يلزم فيها ضرورة، إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال، وهم في هذا الحال يرجعون إلى الضرورة، لأن اعتناءهم بالمعاني أشد من اعتنائهم بالألفاظ، وإذا ظهر لنا في موضع أن ما لا ضرورة فيه يصلح هنالك، فمن أين يعلم أنه مطابق لمقتضى الحال؟ . .

4 ـ أن العربي يأبى الكلام القياسي لعارض زحاف، فيستطيب المزاحف دون غيره، أو بالعكس، فترتكب الضرورة. . ويقول أبو حيان: إن ابن مالك[21][22] لم يفهم الضرورة إلا أنها الألجاء إلى الشيء، فعلى زعمه لا

(21) محمود شكري الألوسي/ الضرائر يسوغ للشاعر/ مكتبة البيان ـ بغداد/ ص 6 ـ 8.

(22) الأشموني المرجع السابق/ باب المعرفة والنكرة.

توجد ضرورة أصلاً، والضرورة في الحقيقة هي ما وقع من تراكيبهم الخاصة بالشعر دون غيره.

هذه باختصار بسطة من آراء العلماء في الضرورة، والذي نميل إليه هو ما ذهب إليه الإمام الشاطبي للأدلة السالفة، ولا نقر أبا حيان على اتهامه لابن مالك بعدم الفهم للضرورة، فإن هذا في الواقع تحامل، لا يصح أن يقبل في إمام كابن مالك، مهما بلغ به الأمر من الشطط، وفي باب الفاعل يرى ابن مالك إلحاق علامة الجمع والمثنى للفعل، ويقول: إن هذه لغة بلحارث، ومن ضمن ما يستشهد به على وجهة نظره هذه، قول الرسول ﷺ يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل[23] وملائكة بالنهار.. فيرى أن الواو في يتعاقبون علامة الجمع وملائكة فاعل، ولكن رد عليه أن هذا جزء من حديث، وأصله إن له ملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، فيتعاقبون مرفوع بثبوت النون والواو فاعل، والجملة خبران، وملائكة بالليل، الخ كلام مستأنف من جديد، وكل ما ورد من شواهد شعرية مؤول، إما على أنه أي الاسم الذي يأتي بعد العلامة بدل منها، وهي ضمير فاعل بالفعل، وإما على أنه مبتدأ مؤخر، والفعل وما اتصل به خبر مقدم، وعلى هذا لا يصح القطع بهذه الوجهة، لأنها أمر احتمالي[24] لا ينهض مع المقطوع به.

ويرى ابن مالك في باب ما لم يسم فاعله، أنه يجوز نيابة المفعول الثاني من باب كسا إذا أمن اللبس، وهو في هذا يوافق الجمهور، ولكنه يختلف معهم في باب رأى وظن، فالجمهور لا يجيز نيابة المفعول الثاني منهما ولو أمن اللبس، وابن مالك يرى أنه لا مانع من ذلك إذا أمن اللبس، لأن كلا الفعلين يصلح لأن يكون مظنوناً ومرئياً، وفي هذا الاتجاه من ابن مالك كثير من الصواب[25][26]، فالعبرة في هذا الموضوع بالتمييز، ومتى حصل ويكون ذلك

(23) مختصر ابن أبي جمرة السابق.

(24) الأشموني المرجع السابق/ ج2/ باب الفاعل.

(25) حاشية الصبان علي الأشموني/ ج2/ باب ما لم يسم فاعله.

(26) ابن هشام/ التصريح على التوضيح المرجع السابق/ باب ما لم يسم فاعله.

بأمن اللبس، فلا مانع من نيابة المفعول الثاني في باب أرى وظن الخ، ويرى ابن مالك في باب الاستثناء، أن سوى تخرج عن الظرفية وتستعمل اسماً، ومن ذلك قول الشاعر:

وإذا تباع كريمة أو تشترى ... فسواك بائعها وأنت المشترى

فسوى هنا مبتدأ، وجاءت فاعلاً كقوله:

ولم يبق سوى العدوان ... دنَّاهم كما دانوا

ووقعت اسماً لأنه في قوله:

لديك كفيل بالمنى لمؤمل ... وإن سواك من يؤمله يشقى

ومن أمثلتها مجرورة قوله:

ولا ينطق الفحشاء من كان منهم ... إذا جلسوا منَّا ولا من سوائنا

وقول الرسول ﷺ: دعوت ربي ألا يسلط على أمتي عدواً من سوى أنفسها.

وقوله ﷺ: ما أنتم في سواك من الأمم إلا كالشعرة السوداء في الثوب الأبيض، ويرى سيبويه والجمهور أنها لا تخرج عن الظرفية، وما ورد من ذلك خارجاً عنها فللضرورة الشعرية، وكل ما جاء من النثر فمؤول، وليس قاطعاً في أنها خرجت عن الظرفية.. وابن مالك في هذا يحالفه الصواب، لأن الشواهد[27][28] عليه كثيرة متواترة، ولا داعي لتكلف التخريج والتفرقة بين الشعر وغيره في هذا الصدد، فمتى أيّد النثر الشعر جاز ذلك.

وفي باب التمييز يذهب سيبويه إلى منع تقديم التمييز على عامله، سواء كان متصرفاً أم لا، ويرى ابن ملك التفصيل، فإن كان عامل التمييز جامداً يمنع التقديم، وإن كان متصرفاً يرى أنه لا مانع من ذلك، ولكن اختلف رأيه، فتارة يرى أن هذا هو الكثير، وتارة يقول: إنه قليل، ومستنده في ذلك كله، ما جاء في الشعر، فمن ذلك قول الشاعر:

أتهجر ليلى بالفراق حبيبها ... وما كان نفساً بالفراق تطيب

---

(27) ابن عقيل المرجع السابق/ باب الاستثناء.

(28) الأشموني المرجع السابق/ ج2/ باب الاستثناء.

وقول الشاعر:

ضيعت حزمي في إبعادي الأملا   وما أرعويت وشيبا رأسي اشتعلا

وفي الواقع هذا تصرف جميل من ابن مالك، لأن العامل إذا كان متصرفاً فلا مانع من أن نتصرف في معموله، وخاصة قد ورد به[29][30] النص في الشعر.. وفي باب الإضافة اختلف النحاة في الجار للمضاف إليه، فقيل: هو مجرور بحرف مقدر، وقيل: هو مجرور بالمضاف، ثم الإضافة تكون بمعنى اللام عند جميع النحاة، وبعضهم يرى أنها تكون بمعنى من أو في أو اللام، وإلى هذا ذهب ابن مالك، وأشار إلى ذلك بقوله في الألفية:

واجرروانو معنى من أو في إذا   لم يصلح إلا ذاك واللام خذا

وهذا أيضاً من ابن مالك أمر مقبول، لأن الإضافة مع إفادتها للتعريف أو التخصيص يجب أن تكمل المعنى الذي وردت من أجله، ويستتبع ذلك أن تبين نوع الحرف الذي تكون على معناه، والقاعدة في الإضافة أنه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، لأنهما كالشيء الواحد، ولا يجوز الفصل بينهما إلا لضرورة شعرية، وهذا أمر مطرد في الإضافة بجميع أنواعها، وأجاز ابن مالك أن يفصل في الاختيار بين المضاف الذي هو شبه الفعل، والمضاف إليه، وهو المصدر، واسم الفاعل، بما نصبه المضاف، من مفعول به، أو ظرف، أو شبهه، فمثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ﴾(*) [الأنعام: 137]. في قراءة ابن عامر بنصب الأولاد وجر الشركاء.. فهذا مثال ما فصل فيه بين المفعول، ومثال ما فصل فيه بالظرف المنصوب قول من يوثق بعربيته: ترك يوماً نفسِك وهواها سعى لها في رداها.. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾(**) [إبراهيم: 47] بنصب وعد

(29) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي/ الأشباه والنظائر/ دار الكتب العلمية/ بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى/ 19984م/ ج2/ ص107 ـ 108.

(30) ابن عقيل المرجع السابق/ باب التمييز.

(*) قال الله تعالى: ﴿وكذلك زينَ لكثير من المشركين قتل أولادَهم شركائِهم﴾.

(**) قال الله تعالى: ﴿فلا تحسبن اللهَ مخلفَ وعدَه رسلِه﴾.

وجر رسله، ومثال الفصل يشبه الظرف، قول الرسول ﷺ في حديث أبي الدرداء: (31)(32)(33). هل أنتم تاركو لي صاحبي؟.. هذا موجز من آراء ابن مالك النحوية، وهي كما ترى قل من كثر وقطرة من بحر، وإيراد آرائه كلها لا يسع لها هذا المجال، وقد أوردت طائفة منها لنلقي الضوء على بعض من جوانب شخصيته، فهو وكما ترى يطرح آراءه في مختلف المسائل، مع الأدلة التي يرتضيها.

خاتمة نقد وتقدير:

ابن مالك كما نرى من سرد تاريخ حياته، شخصية فذة أظهرت لنا بكل وضوح معنى الصبر والجلد، وقد استطاع أن يصل إلى ما يريد بواسطة الصبر والجد والمثابرة، وهو لا شك إمام من الأئمة الأعلام الذين يعتد بهم في المجالات العلمية في عصره وما بعده، وخاصة في آفاق اللغة وفروعها، والشيء الذي يسجل عليه، هو أنه في تقعيده للقواعد، لا يحاول أن يبحث بعمق ما يمكن أن يرد على الضوابط التي يضعها، ومن هنا كان في بعض استنباطاته شيء من الضعف، ورأى ابن حيان فيه في هذا الصدد مبالغ فيه، حيث يرى أن جميع استنباطاته ضعيفة، وقد عرفنا قصد ابن حيان من ذلك، وبطلان حجته التي استند عليها، وابن مالك في أكثر المسائل النحوية يميل إلى رأي البصريين، ولا يميل إلى المذهب الكوفي إلا في القليل النادر، وهذا الرأي متأثر فيه برأي علماء عصره، الذين كانوا يقدمون المذهب البصرى على غيره، وفي الحقيقة كان الواجب على إمام كابن مالك أن يستقصي ويبحث، ولا يميل إلا مع الحقيقة، سواء كانت في جانب البصريين أو غيرهم، والذي ندركه في هذا المجال أن ابن مالك كما سلف يميل إلى الحفظ كثيراً، المذهب البصري كما هو معروف بحكّم المنقول أكثر من غيره، بخلاف المذهب الكوفي الذي يكتفي لوضع

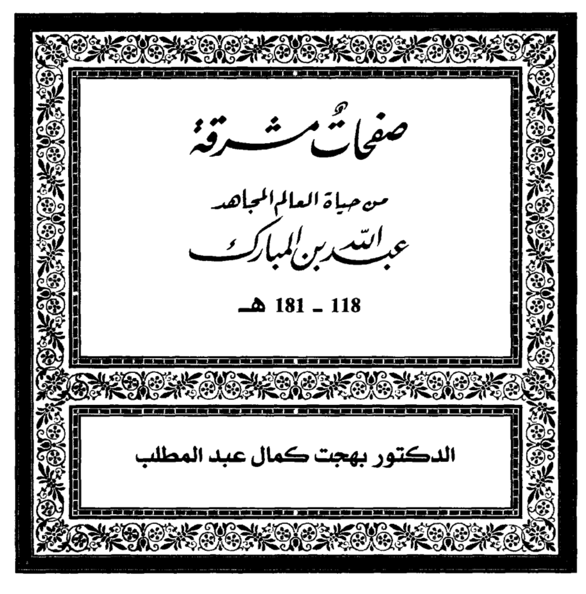
---

(31) الأشموني المرجع السابق 22/ باب التميز.

(32) ابن هشام/ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت ـ لبنان/ الطبعة الخامسة/ ج1/ باب التمييز.

(33) محمود شكري الألوسي/ الضرائر المرجع السابق/ ص142.

القاعدة بشاهد أو اثنين، وهذا من شأنه أن ينحو بابن مالك إلى الميل للمذهب البصري. . وكثير من المسائل أثبتت أن لابن مالك شخصيته، وهي شخصية العالم الخبير باللغة وفروعها، وفي الواقع أن سوق بعض المآخذ البسيطة عن هذه الشخصية الفذة لم يكن الدافع إليها إلا الإعجاب والتقدير، فهذه الشخصية العظيمة خدمت لب اللغة، ولا يستطيع منصف أن ينكر فضلها وجهودها، التي بقيت دهوراً مجال الشرح، والبحث، والإفادة، في آفاق المعرفة، والعقيدة، والفكر، فالأساسيات التي وضعها ابن مالك في النحو، كان لها الصدى البعيد، في الدراسات اللغوية، من مختلف الفئات، ومختلف العلماء، الذين كانوا يسيرون على نهجه، والذين كانوا يعارضونه، ويحاولون بشتّى الوسائل والسبل أن يبطلوا ما طرحه من أفكار، فجزاه الله خير الجزاء، وأجزل له الثواب في جنة المأوى.



«نظرت في أمره وأمر الصحابة فما رأيتهم يفضلون عليه
إلا في صحبتهم رسول الله ﷺ» سفيان بن عيينة

تميزت رسالة الإسلام عن غيرها من الرسالات السماوية أن ضمت في صفوفها مختلف الأقوام والأجناس وجعلت منها أمة واحدة[1]، تدين بالوحدانية وتسعى لتحرير الإنسان من الشرك والعبودية والضلال وتقوده إلى طريق النجاة والطمأنينة والتقدم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2].

(1) Watt, W. Montgomery: Islam and the Integration of Society, 3rd Edition, London, 1961.

(2) سورة الحجرات، الآية: 13.

إن مبدأ العدل والمساواة الذي سارت عليه الدولة الإسلامية منذ نشأتها أتاح المجال لأبناء هذه الأمم التي اعتنقت الإسلام وآمنت برسالته السمحاء، أن يلعب كل منهم دوره في الحياة حسب قابلياته وإمكانياته، فلا غرابة أن برز المئات بل الآلاف من العلماء والمفكرين وكان عالمنا عبد الله بن المبارك أحد هؤلاء الأعلام الأفذاذ الذين ساهموا في إرساء وبناء قواعد الحياة الفكرية للدولة الإسلامية وعملوا على نمو وازدهار مظاهرها الحضارية المختلفة.

اسمه ونسبه ومولده:

عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي[3] وقيل التميمي مولاهم أبو عبد الرحمن المروزي[4]. ولد سنة ثمان عشرة ومائة على أرجح الروايات في مدينة مرو[5]. وقال البخاري ت255هـ. ولاؤه لبني

(3) الحنظلي: بفتح الحاء وسكون النون وفتح الظاء المعجمة وفي آخرها لام ـ هذه النسبة إلى حنظلة بطن من غطفان.

السمعاني، أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي ت562هـ الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408/ 1988، ج2، ص275؛ ابن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الاحد الشيباني ت 630هـ/ 1213م اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت 1400/ 1980، ج1، ص396.

(4) الخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي الخطيب ت463هـ/ 1070م تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الفكر، بيروت (د.ت) ج1 ص152؛ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الفكر بيروت 1398/ 1978 ج5، ص106؛ اللباب في تهذيب الأنساب، ج1، ص396.

ابن خلكان، أبي العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكرت 681هـ/ 1282م وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1397/ 1977، ج3، ص32.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي ت748هـ/ 1347م: تذكره الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت) مصوره عن طبعة دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1376/ 1956، ج1، ص274 ـ 275.

(5) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج10 ص153 يورد رواية عن قضيب بن المحرر الباهلي أن عبد الله بن المبارك الخراساني مولى بني عبد شمس من بني سعد تميم. انظر كذلك، وينقلها الذهبي: سير أعلام النبلاء ط1، تحقيق نذير حمدان، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401/ 1981،

حنظلة[6]، كانت أمه خوارزمية وأبوه تركي[7] عبداً لرجل تاجر من همذان، من بني حنظلة[8]. وكان عبد اللّه إذا قدم همذان يخضع لوالديه ويعظمهم[9].

لم تقدم لنا المصادر شيئاً يذكر عن طفولته وصباه ويذكر لنا ابن خلكان ت681هـ قصة زواج والده من أمه[10] والذهبي ت748هـ/ 1347م هو أول من

ج8. ص336؛ انظر كذلك ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري ت799هـ: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، مطبعة المعاهد، مصر 1351هـ ص131، ابن حجر العسقلاني، شمس الدين أبي الفضل أحمد بن علي ت852هـ، تهذيب التهذيب، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1326هـ، ج5، ص382.

(6) ابن سعد، أبي عبد اللّه محمد بن سعد بن منيع البصري الهاشمي كاتب الواقدي ت230هـ/ 844م: الطبقات الكبري، دار التحرير، القاهرة 1388/ 1968، ج7 القسم الثاني ص104؛ ابن قتيبة: أبي محمد عبد اللّه بن مسلم الدينوري ت276هـ: المعارف، تحقيق ثورة عكاشة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1960، ص511؛ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص153 ـ 154، ويذكر أيضاً رواية عن محمد بن نعيم أن عبد اللّه بن المبارك قال ولدت سنة تسع عشرة ومائة ج10 ص154؛ وفي رواية أخرى أن عبد اللّه بن المبارك قال: «ذاكرني عبد اللّه بن إدريس السن فقال: ابن كم أنت؟ فقلت: إن العجم لا يكادون، يحفظون ذلك، ولكن أذكراني لبست السواد وأنا صغير عندما خرج أبو مسلم. كذلك الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8، ص339.

(7) الذهبي: سير أعلام، ج8، ص338، وروى أيضاً عن قضيب بن المحرر «ابن المبارك مولى بني عبد شمس من تميم».

الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص153؛ الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج1، ص275، سير أعلام النبلاء، ج8، ص338، ابن كثير، أبي الفداء الدمشقي ت774هـ/ 1372م: البداية والنهاية ط3 تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العالمية، بيروت 1407/ 1987، م5، ج10، ص184.

(8) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج10، ص153، بينما يذكر الجزري «كان أبوه مولى تاجر» ولا يحدد هويته، شمس الدين محمد بن عبد اللّه الشافعي ت بعد 660هـ/ 1262م: غاية النهاية في طبقات القراء، مطبعة السعادة مصر 1932، ج1، ص446، ويوافقه الرأي ابن كثير، البداية والنهاية م5، ج10، ص184.

(9) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10، ص153، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، ص338.

(10) ذكر ابن خلكان «أن أباه كان يعمل في بستان لمولاه وأقام فيه زماناً، ثم أن مولاه جاءه يوماً وقال له: أريد رماناً حلواً، فمضى إلى بعض الشجر وأحضر منها رماناً فكسره فوجده حامضاً، فرد عليه وقال: اطلب الحلو فتحضر لي الحامض، هات حلواً، فمضى وقطع من شجرة أخرى، فلما كسره وجده أيضاً حامضاً فاشتد حرده عليه، وفعل كذلك دفعة ثالثة، فقال له بعد ذلك أنت

أشار إلى رغبته في طلب العلم حيث ذكر أن عبد اللّه بن المبارك طلب العلم وهو ابن عشرين سنة[11].

شـــيوخـه:

على العكس من المعلومات الشحيحة عن طفولته وصباه فإن المصادر قدمت قوائم طويلة بإسماء شيوخه[12]. وروى عن عبد اللّه بن المبارك أنه قال: «حملت العلم عن أربعة آلاف شيخ، فرويت عن ألف شيخ...»[13] وكانت لهم مكانتهم في نفسه فقد روى إسماعيل بن علي بن إسماعيل ت350هـ[14] قال: «بلغني عن ابن المبارك أنه حضر عند حماد بن زيد (ت179هـ) مسلماً عليه فقال

ما تعرف الحلو من الحامض؟ فقال: لا، فقال: كيف ذلك؟ فقال: لأنني ما أكلت شيئاً حتى أعرفه، فقال: ولم لم تأكل؟ قال: لأنك ما أذنت لي، فكشف عن ذلك فوجد قوله حقاً، فعظم في عينه وزوجه ابنته ويقال: إن عبد اللّه رزق من تلك الابنة، فنمت عليه بركة أبيه. وفيات الأعيان ج2، ص32.

أما ابن العماد الحنبلي فيورد نفس القصة ولكن المولى طلب رماناً حامضاً وبعد أن تأكد له صدق المبارك عظم قدره عنده فكان له بنت خطبت كثيراً فقال له يا مبارك من ترى يتزوج هذه البنت فقال في الجاهلية كانوا يزوجون للحسب واليهود للمال والنصارى للجمال وهذه الأمة للدين فأعجبه عقله وقال لأمها مالها زوج غيره فتزوجها فجاءت بعبد الله وكان واحد وقته...».

أبو الفرج عبد الحي الحنبلي ت1089هـ/ 1678م: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت) م1 ج1، ص295).

(11) سير أعلام النبلاء، ج8، ص336، ولكنه يحدد بداية رحلته سنة 141هـ وأكثر الترحال والطواف إلى أن مات في طلب العلم وفي الغزو والتجارة...

انظر كذلك ابن تغري بردى جمال الدين أبي المحاسن يوسف الأتابكي ت874هـ: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية (د.ت)، ج2، ص103.

(12) ومن هذه القوائم قائمة الخطيب البغدادي وهم: هشام بن عروة، وإسماعيل بن أبي خالد، وسليمان الأعمش، وسليمان التيمي، وحميد الطويل، وعبد اللّه بن عون، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وموسى بن عقبة، وسعيد الجريري، ومعمر بن راشد، وابن جريح، وابن أبي ذئب، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وشعبة والأوزاعي، والليث بن سعيد، ويونس بن يزيد، وإبراهيم بن سعد، وزهير بن معاوية، وأبا عوانة، تاريخ بغداد، ج10، ص152.

(13) الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8 ص336 ـ 337، وفي نهاية القائمة ذكر الذهبي و«خلق كثير»، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب ج5، ص 382 ـ 384.

(14) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، ص352.

أصحاب الحديث لحماد بن زيد: يا أبا إسماعيل تسأل أبا عبد الرحمن أن يحدثنا؟ فقال يا أبا عبد الرحمن تحدثهم، فإنهم قد سألوني قال: سبحان الله يا أبا إسماعيل، أحدث وأنت حاضر! قال فقال: أقسمت لتفعلن ـ أو نحوه ـ قال فقال ابن المبارك خذوا. . .»[15].

تـلامـذتــه:

سمع وحدث عن عبد اللّه بن المبارك عدد كبير من رجال الحديث وطلاب العلم في مختلف الأقاليم والبلدان والمدن التي حل بها في رحلاته وأسفاره التي استمرت منذ صباه إلى آخر يوم من حياته[16]. وقد ذكر الذهبي بعد أن دون عدد ممن سمع حدث عنه «وأمم يتعذر إحصاؤهم ويشق استقصاؤهم وحديثه حجة بالإجماع وهو في المسانيد والأصول»[17]. ووصف حديثه بقوله: «ووقع لي حديثه من غير وجه عالياً. والإجازة بيني وبينه ستة أنفس والله إني لأحبه في الله وأرجو الخير بحبه كما منحه الله من التقوى والعبادة والإخلاص والجهاد وسعة العلم والاتقان والمواساة والفتوة والصفات الحميدة»[18].

رحلاته وأسفاره:

ذكر أنه طلب العلم وهو ابن عشرين سنة فرحل إلى العراق والشام ومصر

---

(15) أبو محمد الخطبي: مؤرخ ثقة من أهل بغداد. كان عارفاً بأخبار الخلفاء، ابن الأثير: اللباب، ج1، ص379.

(16) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج10، ص155.

(17) أورد الخطيب البغدادي قائمة بأسماء من حدث عنهم ومنهم «داود بن عبد الرحمن العطار، وسفيان بن عيينة، وأبو إسحاق الفزاري، ومعتمر بن سليمان، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد اللّه بن وهب، ويحيى بن آدم وعبد الرزاق بن همام، وأبو أسامة، ومكي بن إبراهيم، وموسى بن إسماعيل، ومسلم بن إبراهيم،وعيدان بن عثمان، ويعمر بن بشر، وأبو النضر هاشم بن القاسم، ويحيى بن معين، وأبو بكر بن أبي شيبة، والحسن بن الربيع البوراني، والحسن بن عرفه، ويعقوب الدورقي، وإبراهيم بن مجسر، وغيرهم تاريخ بغداد، ج10، ص153، انظر كذلك، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج5، ص383 ـ 384.

(18) سير أعلام النبلاء ج8 ص337؟ تذكرة الحفاظ ج1 ص275 قوله حدث عنه خلق لا يحصون من أهل الأقاليم فإنه من صباه ما فتر عن السفر.

وبلاد اليمن والحجاز[19]. وكثرت أسفاره وسمع علماً كثيراً وواصل رحلاته وجهاده في سبيل الله إلى آخر أيامه. قدم عبد اللّه بغداد غير مرة وحدث بها[20]. وذكر ابن الجوزي ت597هـ أنه كان لعبد الله بن المبارك مسجد في بغداد في صدر قطيعة الربيع درس فيه أحمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الإسفراييني المتوفى سنة 406هـ[21] والحسين بن محمد أبي عبد اللّه الكشفلي الطبري ت 414هـ[22].

أدبه وتواضعه:

روى أن رجلاً عطس عند ابن المبارك فقال له ابن المبارك إيش يقول الرجل إذا عطس؟ قال يقول الحمد لله، فقال له ابن المبارك يرحمك الله، فعجب الحضور من حسن أدبه[23]. وكان عبد اللّه بن المبارك يقول: «أهل الدنيا خرجوا من الدنيا قبل أن يتطعموا أطيب ما فيها قيل له: وما أطيب ما فيها؟ فقال: المعرفة بالله عز وجل»[24].

وقال: «لو أن رجلاً اتقى مائة شيء ولم يتورع عن شيء واحد لم يكن ورعاً ومن كان فيه خلة من الجهل كان من الجاهلين، أما سمعت الله تعالى قال لنوح عليه السلام: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي﴾[25] فقال الله: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[26].

---

(19) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج1، ص275.

(20) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج7 ق2، ص105.

(21) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص153.

(22) ابن الجوزي: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ت597هـ: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الدار الوطنية بغداد 1990، ج7، ص277.

(23) ابن الجوزي: المنتظم، ج8، ص13.

(24) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج10، ص155.
الأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد اللّه ت430هـ/1038م: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت 1400/1980، ج8، ص167.

(25) سورة هود، الآية: 45.

(26) سورة هود، الآية: 46.

وقد سئل ابن المبارك ما ينبغي للعالم أن يتكرم عنه، قال: «ينبغي أن يتكرم عما حرم الله تعالى عليه، ويرفع نفسه عن الدنيا فلا تكون منه على بال»[27]. وسئل عبد اللّه وقيل له ما ينبغي أن يجعل عظة شكرنا له؟ قال: «زيادة آخرتكم ونقصان دنياكم، وذلك أن زيادة آخرتكم لا تكون إلا بنقصان دنياكم، وزيادة دنياكم لا تكون إلا بنقصان آخرتكم»[28]. وقال أيضاً: «حب الدنيا في القلب والذنوب احتوشته فمتى يصل الخير إليه»[29]. وكان عبد اللّه غنياً شاكراً ماله نحو الأربع مئة ألف[30]. وكان رحمه الله شاعراً محسناً قوالاً بالحق، كتب إلى إسماعيل بن علية ت193هـ لما تولى القضاء[31]:

يـا جـاعـل الـعـلـم لـه بـازيـا	يـصـطـاد أمـوال الـمـسـاكـيـن
احـتـلـت لـلـدنـيـا ولـذاتـهـا	بـحـيـلـة تـذهـب بـالـديـن
فـصـرت مـجـنـونـاً بـهـا بـعـدمـا	كـنـت دواء لـلـمـجـانـيـن
أيـن روايـاتُـك فـي سـردهـا	عـن ابـن عـون وابـن سـيـريـن
أيـن روايـاتـك فـيـمـا مـضـى	فـي تـرك أبـواب الـسـلاطـيـن
إن قـلـت أكـرهـت فـمـاذا كـذا	زل حـمـار الـعـلـم فـي الـطـيـن

ومن شعره الذي يدل على تواضعه وتقواه قوله[32]:

أيـأذن نـزلـت بـي يـا مـشـيـب	أي عـيـش وقـد نـزلـت يـطـيـب
وكـفـى الـشـيـب واعـظـاً غـيـر أنـي	آمـل الـعـيـش والـمـمـات قـريـب
كـم أنـادي الـشـبـاب إذ بـان مـنـي	ونـدائـي مـولـيـاً مـا يـجـيـب
يـا عـائـب الـفـقـر ألا تـزدجـر	عـيـب الـغـنـى أكـثـرُ لـو تـعـتـبـر

---

(27) الأصبهاني: حلية ج8، ص167.
(28) المصدر نفسه ـ الجزء والصفحة.
(29) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(30) الذهبي: سير أعلام ج8، ص361.
(31) المصدر نفسه ج8، ص363 ـ 364.
(32) المصدر نفسه، ج8، ص367 ـ 368.

مـن شـرف الـفـقـر ومـن فـضـلـه　　على الغنى لو صح منك النَّظر
إنـك تـعـصـي لـتـنـال الـغـنـى　　ولـيـس تـعـصـي الله كـي تـفـتـقـر

ومن أدبه وتواضعه قوله «من استخف بالعلماء، ذهبت آخرته ومن استخف بالإخوان، ذهبت مروءته»[33].

وسئل عن الكِبْرُ؟ «قال: أن تزدري الناس. وسئل عن العُجْب؟ قال: إن ترى أن عندك شيئاً ليس عند غيرك، لا أعلم شيئاً في المصلين شراً من العجب»[34].

وكان يقول: «إذا غلبت محاسن الرجل على مساوئه لم تذكر المساوئ وإذ غلبت المساوئ على المحاسن لم تذكر المحاسن»[35].

وقد سئل أيضاً ما خير ما أعطي الإنسان؟ قال: غريزة عقل، قيل: فإن لم يكن؟ قال: حسن أدب، قيل: فإن لم يكن؟ قال: أخ شقيق يستشيره قيل: فإن لم يكن؟ قال: صمت طويل. قيل: فإن لمن يكن؟ قال: موت عاجل»[36].

حبه للخلوه:

كان ابن المبارك يحب الخلوة والانقطاع، فقد روى عن شقيق بن إبراهيم البلخي ت194هـ[37] أنه قال: «قيل لابن المبارك: إذا صليت معنا لم لا تجلس معنا؟ قال اذهب مع الصحابة والتابعين، قلنا له ومن أين الصحابة والتابعون؟ قال: اذهب انظر في علمي فادرك آثارهم وأعمالهم فما أصنع معكم؟ أنتم تغتابون الناس، فإذا كان سنه ثمانين فالبعد من كثير من الناس أقرب إلى الله،

(33) المصدر نفسه، ج8، ص361.
(34) المصدر نفسه، ج8، ص360.
(35) المصدر نفسه، ج8، ص302.
(36) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(37) شقيق بن إبراهيم بن علي الأزدي البلخي، واحد صوفي من مشاهير المشائخ في خراسان وكان من كبار المجاهدين، السلمي أبي عبد الرحمن محمد بن الحسن بن موسى ت412هـ/ 1021م: طبقات الصوفية ط3، تحقيق نور الدين شربيه، مكتبة الخانجي، القاهرة 1406/ 1986، ص61 ـ 66.

وفر من الناس كفرارك من الأسد، وتمسك بدينك يسلم لك مجهودك»[38].

وروى عن نعيم بن حماد ت228هـ[39] أن عبد الله بن المبارك كان «يكثر الجلوس في بيته، فقيل له ألا تستوحش؟ فقال: كيف استوحش وأنا مع النبي ﷺ وأصحابه»[40].

وسئل ابن المبارك، من تجالس بخراسان؟ قال: أجالس شعبه وسفيان قال السائل يعني انظر في كتبهما[41] وقد أخذ هذه الصفة عن أبيه الذي عرف بأنه كثير الانقطاع محبٌ للخلوة شديد التورع[42].

كرمه وسخاؤه:

عرف ابن المبارك بين أصحابه وأقرانه بكرمة وسخائه وسعة يده وكان كلما قل وارده أكثر من عشرة آلاف درهم سنوياً ينفقها جميعاً أو يزيد عليها. وندرج أدناه مشاهد وصور من كرمه.

خرج عبد الله بن المبارك من مصر قاصداً مكة المكرمة وصحبه ناس من أهلها، فروى عنهم أنه كان يطعمهم الخبيص[43]، وهو الدهر صائم[44].

وكان ابن المبارك إذا حان وقت الحج «اجتمع إليه إخوانه من أهل مرو، فيقولون: نصحبك، فيقول: هاتو نفقاتكم، فيجعلها في صندوق ويقفل عليها، ثم يكتري لهم، ويخرجهم من مرو إلى بغداد، فلا يزال ينفق عليهم، ويطعمهم

---

(38) الأصبهاني: حلية، ج8 ص164 ـ 165.

(39) نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي أول من جمع «المسند» في الحديث وكان أعلم الناس بالفرائض. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج13 ص306؛ الذهبي: تذكرة الحفاظ ج2 ص418.

(40) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10، ص306، الذهبي: سير أعلام ج8، ص339.

(41) الأصبهاني: حلية ج8، ص 164.

(42) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج3، ص32.

(43) الخبيص: الحلوى، ابن منظور محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري ت711هـ: لسان العرب إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت (د. ت) مادة خيص.

(44) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص157، الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8 ص341 ـ 342.

أطيب الطعام وأطيب الحلوى ثم يخرجهم من بغداد بأحسن زي وأكمل مروءة، حتى يصلوا إلى مدينة رسول الله ﷺ، فيقول لكل واحد: فما أمرك عيالك أن تشتري لهم من المدينة طرفها؟ فيقول: كذا وكذا، ثم يخرجهم إلى مكة، فإذا قضوا حجهم، قال لكل واحد منهم: ما أمرك عيالك، أن تشتري لهم من متاع مكة؟ فيقول: كذا وكذا، فيشتري لهم، ثم يخرجهم من مكة، فلا يزال ينفق عليهم إلى أن يصيروا إلى مرو فيجصص بيوتهم وأبوابهم، فإذا كان بعد ثلاثة أيام، عمل لهم وليمة، وكساهم، فإذا أكلوا وستروا، دعا بالصندوق، ففتحه ودفع إلى كل رجل منهم صرته، عليها اسمه»[45].

وخرج ابن المبارك يوماً من بغداد قاصداً المصيصة[46] فصحبه الصوفية فقال لهم: «أنتم بكم أنفس تحتشمون أن ينفق عليكم، يا غلام هات الطست، فألقى على الطست منديلاً ثم قال يلقي كل رجل منكم تحت المنديل ما معه، قال فجعل الرجل يلقي عشرة دراهم والرجل يلقي عشرين، فأنفق عليهم إلى المصيصة، فلما بلغ المصيصة قال: هذه بلاد نفير، فنقسم ما بقي فجعل يعطي الرجل ديناراً. فيقول يا أبا عبد الرحمن إنما أعطيت عشرين درهماً، فيقول وما تنكر أن يبارك الله للغازي في نفقته»[47].

روى أن رجلاً جاء إلى ابن المبارك «فسأله أن يقضي ديناً عليه، فكتب له إلى وكيل له، فلما ورد عليه الكتاب، قال له الوكيل: كم الدين الذي سألته قضاءه؟ قال: سبع مئة درهم، وإذا عبد الله قد كتب له أن يعطيه سبعة آلاف درهم، فراجعه الوكيل، وقال: إن الغلات قد فنيت، فكتب إليه عبد الله: إن

---

(45) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه ج10، ص 158، الذهبي: سير أعلام النبلاء تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامه القمري، دار الفكر بيروت، 1417هـ/ 1997م، ج7 ص606 ـ 607.

(46) المصيصة: وهي مدينة على شاطىء جيحان من ثغور الشام بين أنطاكية وبلاد الروم تقارب طرسوس... وكانت من مشهور ثغور الشام قد رابط بها الصالحون قديماً وبها بساتين كثيرة يسقيها جيحان... شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي ت626هـ/ 1228م: معجم البلدان، دار صادر، بيروت 1376هـ/ 1957م، ج5، ص144 ـ 145.

(47) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ج10، ص157، الذهبي: المصدر نفسه ج7، ص606.

كانت الغلات قد فنيت فإن العمر أيضاً قد فنى، فاجز له ما سبق به قلمي»[48].

وكان هدفه من الإنفاق هو نشر الإسلام وترسيخه في قلوب معتنقيه فقد سأله الفضيل بن عياض ت187هـ أنت تأمرنا بالزهد والتقلل، والبلغة، ونراك تأتي بالبضائع من بلاد خراسان إلى البلد الحرام، كيف ذا؟ فقال ابن المبارك: يا أبا علي إنما أفضل ذا لأصون به وجهي، وأكرم به عرضي، وأستعين به على طاعة ربي، لا أرى لله حقاً إلا سارعت إليه حتى أقوم به. فقال له الفضيل: يا ابن المبارك ما أحسن ذا إن تم ذا»[49].

ولما عوتب ابن المبارك فيما يفرق المال في البلدان ولا يفعل في أهل بلده قال: «إني أعرف مكان قوم لهم فضل وصدق، طلبوا الحديث فأحسنوا الطلب للحديث، بحاجة الناس إليهم احتاجوا، فإن تركناهم ضاع عليهم، وإن أعناهم بثوا العلم لأمة محمد ﷺ، ولا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم[50].

وكان ابن المبارك كثير التردد إلى طرسوس وكان ينزل الرقة في خان فكان هناك شاب يختلف إليه ويقوم بحوائجه ويسمع منه الحديث فلما قدم مرة لم يجده فلما سأل عنه بعد عودته من الغزو عرف أنه محبوس على دين قدره عشرة آلاف درهم. فسأل عن صاحب الدين ولما عرف مكانه وزن له عشرة آلاف وحلفه ألا يخبر أحداً ما عاش وبذلك أفرج عن الصبي دون أن يعرف من الذي دفع دينه[51].

ولما دخل عليه أبو أسامة وجد في وجهه أثر الضُّرِّ، فلما خرج، بعث إليه أربعة آلاف درهم، وكتب إليه[52]:

وَفَـتًـى خَـلا مِـن مـالِـه وَمِـنْ الـمُـروءَةِ غَـيْـرُ خـالِ

(48) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ج10، ص158 ـ 159، الذهبي: المصدر نفسه، ج7، ص607.

(49) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ج10، ص160.

(50) الذهبي: المصدر نفسه، ج7، ص608.

(51) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ج10، ص159، الذهبي: المصدر نفسه ج7، ص607.

(52) الذهبي: المصدر نفسه، ج7، ص 622.

أعْـــطَـــاكَ قَـــبْـــلَ سُـــؤالِـــه وكَـــفـــاكَ مـــكـــروه الـــســـؤالِ

ولما سئل عيسى بن يونس ت187هـ كيف فضلكم ابن المبارك ولم يكن بأسن منكم؟ قال: كان يقدم، ومعه الغلمة الخراسانية والبزة الحسنة، فيصل العلماء، ويعطيهم، وكنا لا نقدر على هذا»[53].

وقيل إنه أرسل إلى أحدهم أربعة آلاف درهم، فقال: «تستر بها فتنة القوم عنك»[54].

وعن محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال: كنت مع ابن المبارك فكان يأكل كل يوم، فيشوي له جدي، ويتخذ له فالوذِج فقيل له في ذلك. فقال: إني دفعت إلى وكيلي ألف دينار وأمرته أن يوسع علينا»[55].

وروى أنه قال للفضل بن عياض «لولاك وأصحابك ما اتجرت وقال الفضل أنه كان ينفق على الفقراء في كل سنة مائة ألف درهم»[56]. وروى عن خادمه أن عبد اللّه بن المبارك عمل آخر سفرة سافرها دعوة فقدم إلى الناس خمسة وعشرين خواناً فالوذج[57].

مكانته بين العلماء:

ومن خلال دراسة المصادر التي ترجمت لحياة الإمام العالم المجاهد عبد اللّه بن المبارك يلاحظ أنه يحتل مكانة عالية في نفوسهم لخلقه وكرمه وعلمه وشجاعته. سأل الإمام الأوزاعي ت157هـ أحد أصحابه هل رأيت ابن المبارك فقال لا، فأجابه الأوزاعي: «لو رأيته لقرت عيناك»[58]، وروى عن

---

(53) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(54) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(55) الذهبي: الصمدر نفسه والجزء والصفحة.

(56) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه، ج10، ص158.

(57) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه، ج7، ص .

(58) الأصبهاني: المصدر السابق، ج8، ص162.

يحيى بن آدم ت203هـ أنه قال: «ما رأيت أحداً يحدث لله إلا ستة نفر منهم ابن المبارك»(59).

وعن ابن مَهدي ت198هـ قال: الأئمة أربعة سفيان، ومالك وحماد بن زيد، وابن المبارك»(60).

وروى عنه أيضاً أنه قال:

ما رأيت رجلاً أعلم بالحديث من سفيان، ولا أحسن عقلاً من مالك، ولا أقشف من شعبة، ولا أنصح للأمة من ابن المبارك»(61). وفي رواية أخرى يقول: «ما رأيت عيناي مثل أربعة: ما رأيت: أحفظ للحديث من الثوري، ولا أشد تقشفاً من شعبة، ولا أعقل من مالك، ولا أنصح للأمة من ابن المبارك»(62).

وسئل ابن المهدي، أيهما أفضل، ابن المبارك، أو سفيان الثوري(63)، فقال: ابن المبارك، فقيل له: إن الناس يخالفونك. فأجاب أنهم لم يجربوا، ما رأيت مثل ابن المبارك(64).

وقال عنه كان نسيج وحده(65). وهو أعلم من سفيان الثوري(66). وقال في مناسبة أخرى: «لو أن سفيان جهد على أن يكون يوماً مثل عبد اللّه لم يقدر»(67). وروى عن سفيان الثوري قوله: «إني لأشتهي من عمري كله أن أكون سنة مثل ابن المبارك، فما أقدر أن أكون ولا ثلاثة أيام»(68).

---

(59) الذهبي: المصدر نفسه، ج7، ص608.

(60) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(61) الخطيب البغدادي المصدر نفسه، ج10، ص161، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(62) الخطيب البغدادي المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(63) الذهبي: المصدر نفسه: تحقيق نذير حمدان، ج8، ص333.

(64) ابن عبد ربه، أبي عمر أحمد بن محمد ت328هـ: العقد الفريد، تقديم الأستاذ خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت 1986 ج2 ص17، ابن خلكان ج2، ص387.

(65) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصحفة.

(66) الذهبي: المصدر نفسه ج8، ص344.

(67) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص16، الذهبي سير أعلام ج8 ص344.

(68) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي المصدر نفسه والجزء والصفحة.

وسأل رجل سفيان فقال: من أين أنت؟ قال: من أهل المشرق قال: أوليس عندكم أعلم أهل المشرق؟ قال: ومن هو؟ قال: عبد اللّه بن المبارك. قال: هو أعلم أهل المشرق؟ قال: نعم وأهل المغرب(69).

كان فضيل وسفيان ومشيخة جلوساً في المسجد الحرام وطلع ابن المبارك من الثنية، فقال سفيان: هذا رجل أهل المشرق؟ فقال فضيل: رجل أهل المشرق والمغرب وما بينهما(70).

ولما كان بمكة طلب منه أن يحدث جماعة فخاطبوه بعالم المشرق وكان سفيان قريباً منهم يسمع فيجيبهم «ويحكم عالم المشرق والمغرب وما بينهما»(71).

وقال عنه سفيان بن عيينة ت198هـ «رحم الله عبد اللّه بن المبارك ما خلف بخراسان مثله»(72). وقال ابن عيينة «نظرت في أمر الصحابة، وأمر عبد اللّه فما رأيت لهم عليه فضلاً إلا بصحبتهم النبي ﷺ، وغزوهم معه»(73).

روي عن ابن إسحاق الفزاري ت188هـ قوله: «إن ابن المبارك أمام المسلمين أجمعين»(74). ويعلق الذهبي على هذا الإطلاق أنه يعني بمسلمي زمانه. وقد شوهد الفزاري بين يدي ابن المبارك قاعداً يسأله(75).

وقيل في مدح ابن المبارك(76):

إذا سار عبد اللّه من مرو ليلة فقد سار منها نورها وجمالُها

---

(69) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(70) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه ج10 ص162، الذهبي: المصدر نفسه ج8 ص345.
(71) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه ج8 ص345.
(72) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(73) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(74) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء ص163، الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص346.
(75) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص345 – 346.
(76) الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص346.

إذا ذكـر الأحـبـار فـي كـل بـلـدة فـهـم أنـجـم فـيـهـا وأنـت هـلالـهـا

وعن علي بن المديني أنه قال: «انتهى العلم إلى رجلين: إلى ابن المبارك، ثم إلى ابن معين»[77]. وروى عنه أنه قال: «عبد الله بن المبارك أوسع علماً من عبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن آدم»[78].

وروى أن يحيى بن آدم كان يقول: «كنت إذا طلبت الدقيق من المسائل فلم أجده في كتب ابن المبارك آيست منه»[79].

وقيل أفقه الناس ابن المبارك، وأورع الناس الفضيل، وأحفظ الناس وكيع بن الجراح[80].

وعن يحيى بن معين ت242هـ قال: «ذكر أصحاب سفيان، فقال خمسة: ابن المبارك، فبدا به، ووكيع، ويحيى، وابن مهدي، وأبو نعيم»[81].

وقيل لابن معين: «اختلف القطان ووكيع، قال: القول قول يحيى، قال: فإذا اختلف عبد الرحمن، ويحيى؟ قال: يحتاج من يفصل بينهما. قلت: فأبو نعيم وعبد الرحمن؟ قال: يحتاج من يفصل بينهما. قلت: الأشجعي؟ قال: مات الأشجعي ومات حديثه معه. قلت: ابن المبارك؟ قال: ذاك أمير المؤمنين في الحديث»[82].

سأل رجل يحيى بن معين من أثبت في مَعْمر؟ ابن المبارك أو عبد الرزاق؟ قال: كان ابن المبارك خيراً من عبد الرزاق ومن أهل قريته كان عبد الله سيداً من سادات المسلمين[83].

(77) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(78) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(79) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(80) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1 ص164، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(81) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص347.
(82) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(83) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء ص165، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.

وسئل إبراهيم الحربي ت298هـ إذا اختلف أصحاب معمر؟ قال: القول قول ابن المبارك[84].

وقال أسود بن سالم: «كان ابن المبارك إماماً يقتدى به، كان من أثبت الناس في السنة، إذا رأيت رجلاً يغمز ابن المبارك، فاتهمه على الإسلام»[85].

قال الإمام أحمد بن حنبل ت241هـ: «لم يكن أحد في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه»[86].

وعن شعبة: «ما قدم علينا أحد مثل ابن المبارك»[87].

وقيل: «هو في المحدثين مثل أمير المؤمنين في الناس»[88].

وروى عن عبد الرحمن بن عبد اللّه العمري ت194هـ أنه قال: «ما رأيت في دهرنا هذا ما يصلح لهذا الأمر، يعني الإمامة، إلا ابن المبارك»[89].

قال عبد اللّه بن إدريس ت192هـ: «كل حديث لا يفرقه ابن المبارك فنحن منه براء»[90].

وروى عن نعيم بن حماد أنه قال: «ما رأيت أعقل من ابن المبارك. ولا أكثر اجتهاداً في العبادة»[91].

وقيل ما أخرجت خراسان مثل هؤلاء الثلاثة «ابن المبارك والنضر بن شميل ت203هـ ويحيى بن يحيى ت226هـ[92].

وقيل: «انتهى العلم بالبصرة إلى يحيى بن أكثم وقتادة وعلم الكوفة إلى أبي إسحاق والأعمش، وانتهى علم الحجاز إلى ابن شهاب وعمرو بن دينار،

---

(84) الخطيب البغدادي: المصدر نفسه والجزء والصفحة، الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصحفة.
(85) الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص348.
(86) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص168، الذهبي: سير أعلام ج8 ص350.
(87) الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص351.
(88) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(89) الذهبي: المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(90) الأصبهاني: حلية ج8 ص162، الذهبي: سير أعلام ج8، ص351.
(91) الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص356.
(92) الذهبي: المصدر نفسه والجزء ص358.

وصار علم هؤلاء الستة إلى سعد بن أبي عروة وشعبة ومعمر وحماد بن سلمة وأبي عوانة، ومن أهل الكوفة إلى سفيان الثوري وسفيان بن عيينة، ومن أهل الحجاز مالك بن أنس ومن أهل الشام الأوزاعي، وانتهى علم هؤلاء إلى محمد بن إسحاق وهشيم ويحيى بن سعيد وابن أبي زائدة ووكيع وابن المبارك وهو أوسع هؤلاء علماً...»[93].

من أقواله وحكمه:

أول منفعة الحديث أن يفيد بعضهم بعضاً[94]. وقيل لابن المبارك: «الرجل يطلب الحديث لله يشتد في سنده؟ قال: إذا كان يطلب الحديث لله فهو أولى أن يشتد في سنده»[95]. وقد نصح أحد الرجال بقوله: «إذا ابتليت بالقضاء فعليك بالأثر»[96].

ولما سئل هل بقي من ينصح؟ قال فهل بقي من يقبل؟[97] يدل إلى التغير الكبير الذي وقع في المجتمع الإسلامي بين الفترة الأولى من صدر الإسلام وحياة ابن المبارك.

ولما سئل من الناس؟ (قال العلماء) ومن الملوك؟ قال الزهاد ومن الغوغاء؟ قال خزيمة وأصحابه، فمن السفلة؟ قال الذين يعيشون بدينهم»[98].

ولما سئل أيضاً من أئمة الناس؟ قال سفيان وذووه، ومن سفلة الناس؟ قال: من يأكل بدينه[99].

وقال إذا عرف الرجل قدر نفسه يصير عند نفسه أذل من الكلب[100].

---

(93) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص155.
(94) الأصبهاني: حلية الأولياء ج6، ص140،
(95) المصدر نفسه ج8 ص166.
(96) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(97) المصدر نفسه والجزء والصفحة، وعن تفاصيل ذلك راجع ص32 من البحث.
(98) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(99) المصدر نفسه والجزء ص167 ـ 168.
(100) المصدر نفسه والجزء ص168.

وكان لأصحابه مكانة في نفسه فقد روي أنه «إذا زار أصحابه فخمهم، يقول: وأين مثل فلان، ثم يقول الرفيع من يرفعه الله بطاعته والوضيع من وضعه»[101].

وقال أبو داود الطرسوسي لعبد اللّه بن المبارك «أنا نقرأالقرآن» بهذه الألحان، فقال: إنما كره لكم منها، أنا أدركنا القراء وهم يؤتون تسمع قراءتهم، وأنتم تدعون اليوم كما يدعى المفتون»[102].

وقال في الحديث جماعة «الحديث مع الاثنين أو الثلاثة أو الأربعة، فإذا عظمت الحلقة فأنصت أو انشز»[103].

وقال: «طلبنا الأدب حين فاتنا المؤدبون»[104].

وقال: «ذهب الإنس والمانعون ومن يسكن من ظله»[105].

وعن رأيه بالناس قال أحب الصالحين ولست منهم، وأبغض الطالحين، وأنا شر منهم، وقال: [106].

الصمت أزين بالفتى	من منطق في غير حينه
والصدق أجمل بالفتى	في القول عندي من يحينه
وعلى الفتى بوقاره	سمة تلوح على جبينه
فمن الذي يخفى عليك	إذا نظرت إلى قرينه
رب امرئ متيقن	غلب الشقاء على يقينه
فأزاله عن رأيه	فابتاع دنياه بدينه

(101) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(102) المصدر نفسه والجزء ص169.
(103) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(104) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(105) المصدر نفسه والجزء والصفحة.
(106) المصدر نفسه والجزء ص17.

وسأله رجل عن الرباط فقال: رابط بنفسك على الحق حتى تقيها من الحق فذلك أفضل الرباط»[107].

مواقفه السياسية:

موقفه من أهل البدع: قال: «ليكن مجلسك مع المساكين وإياك أن تجلس مع صاحب بدعة»[108]. ولما سمع أن أحد أصحابه أكل عند صاحب بدعة قال له: «لا كلمتك ثلاثين يوماً»[109].

موقفه من الجهمية «أصحاب جهم بن صفوان ت128هـ.

كان يقول «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»[110].

ولما ذكر جهم عند ابن المبارك قال: [111]

عجبت لشيطان أتى الناس داعياً إلى النار وانشق اسمه من جهنم

وقيل لابن المبارك: «كيف ينبغي لنا أن نعرف ربنا؟ قال: على السماء السابعة على عرشه، ولا نقول كما تقول الجهمية: أنه هنا هنا في الأرض»[112].

وقال من زعم أن هذا مخلوق، فقد كفر بالله العظيم[113].

وقد أوضح موقفه جلياً من الفتنة التي وقعت بين المسلمين في الخلافة الراشدة سنة 35هـ وقال: السيف الذي وقع بين الصحابة فتنة ولا أقول لأحد منهم هو مفتون»[114] وقال:

إني امرؤ ليس في ديني لغافره لين ولست على الإسلام طعانا

(107) المصدر نفسه والجزء والصفحة
(108) المصدر نفسه والجزء ص171.
(109) الذهبي: سير أعلام ج8 ص353.
(110) المصدر نفسه ج8 ص355.
(111) المصدر نفسه ج8 ص363.
(112) المصدر نفسه ج8 ص357.
(113) المصدر نفسه ج8 ص358.
(114) المصدر نفسه ج8 ص366.

فلا أسب أبا بكر ولا عمراً ولن أسب معاذ الله عثمانا
ولا ابن عم رسول الله أشتمه حتى ألبس تحت الترب أكفانا
ولا الزبير حواري الرسول ولا أهدى لطلحة شنماً عز أوهانا
ولا أقول عَلِيّ في السحاب إذاً قد قلت والله ظلماً ثم عدوانا
ولا أقول بقول الجهم أن له قولاً يضارع أهل الشرك أحياناً
ولا أقول تخلى من خليقته رب العباد وولى الأمر شيطاناً
ما قال فرعون هذا في تمرده فرعون موسى ولا هامان طغيانا

وكان ابن المبارك لا يعارض الخلافة العباسية ولكنه يرفض أخذ الأموال من الخلفاء[115] ولما سئل ابن المبارك: أبو مسلم خير أم الحجاج؟ قال: «لا أقول أن أبا مسلم كان خيراً من أحد، ولكن الحجاج كان أشر منه»[116].

الله يدفع بالسلطان معضلة عن ديننا رحمة منه ورضوانا
لولا الأئمة لم تأمن لنا سبل وكان أضعفنا نهباً لا قوانا

وفي أحد الأيام كان عبد اللّه بن المبارك عند فضيل بن عياض فقال قائل لفضيل «إن أهلك وعيالك قد احتاجوا مجهودين محتاجين إلى هذا المال، فاتق الله وخذ من هؤلاء القوم»[117] يعني بهم العباسيين فزجره ابن المبارك وقال:

خذ من الجاروش والـ أرز والخبز الشعير
واجعلن ذاك حلالاً تنج من حر السعير
وأنا ما استطعت هداك الله عن دار الأمير
لا تزرها واجتنبها أنها شر مزور
توهين الدين وتدنيك من الحوب الكبير

(115) الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8 ص366 ـ 367.

(116) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج3 ص33.

(117) قيل لما احتضر ابن المبارك في السفر قال: «أشتهي سويقاً، فلم نجده إلا عند رجل كان يعمل للسلطان، وكان معنا في السفينة فذكرنا ذلك لعبد اللّه، فقال دعوه فمات ولم يشربه. الذهبي: سير أعلام ج8 ص363.

وأرض يا ويحك من ... دنياك بالقوت اليسير

إنها دار بلاء ... وزوال وغرور

ما ترى قد صرعت ... قبلك، أصحاب القصور

كم يبطن الأرض من ... ثاو شريف ووزير

وصغير الشأن عبد ... خامل الذكر حقير

لم تميزهم ولم ... تعرف غنياً من فقير

حمدوا فالقوم صرعى ... تحت أشقاق الصخور

واستووا عند مليك ... بمساويهم خبير

احذر الصرعة يا ... مسكين من دهر عثور

ابن فرعون وها ... مان ونمرود النسور

أو ما تخشاه أن ... يرميك بالموت المبير

أو ما تحذر من ... يوم عبوس قمطرير

أقمطر الشر فيه ... بعذاب الزمهرير

فغشي على الفضيل، فرد ذلك ولم يأخذه.

وسئل ابن المبارك: «أيهما أفضل: معاوية بن أبي سفيان أم عمر بن عبد العزيز؟ فقال: والله إن الغبار الذي دخل في أنف معاوية مع رسول الله ﷺ أفضل من عمر بألف مرة، صلى معاوية خلف رسول الله ﷺ فقال: سمع الله لمن حمده، فقال معاوية: ربنا ولك الحمد، فما بعد هذا؟»[118].

يبدو من هذه الأقوال التي أوردتها المصادر عن مواقف ابن المبارك السياسية أنه كان يمقت الجهمية والمعتزلة ويسعى إلى تطبيق قواعد الإسلام كما جاء بالقرآن الكريم والسنة والنبوية الشريفة ويعمل على وحدة المجتمع الإسلامي ولا يقف نداً للفرق والمذاهب المعتدلة. والواضح أنه كان يميل إلى الصوفية وأصحاب الحديث. كما أنه لا يقف موقف الند من السلطة ولكنه في

(118) الأصبهاني: حلية الأولياء ج8 ص169، الذهبي: سير أعلام ج8 ص357.

الوقت نفسه يرفض الأخذ منها لما في ذلك من مخاطر على موقف العلماء والمحدثين[119]. ولبني هاشم مكانتهم في أعماق ابن المبارك فقد روي: أن رجلاً من بني هاشم قدم إليه ليسمع منه. فأبى أن يحدثه، فقال الشريف لغلامه: قم فإن أبا عبد الرحمن لا يرى أن يحدثنا، فلما قام ليركب، جاء ابن المبارك ليمسك بركابه، فقال: يا أبا عبد الرحمن تفعل هذا ولا نرى أن تحدثني: فقال: أذل لله بدني، ولا أذل لك الحديث»[120].

شجاعته وجهاده:

عد ابن المبارك من بين الشجعان الذين تضرب الأمثال بمواقفهم واستعدادهم للذود عن حمى العقيدة ولهذا فقد قيل أنه كان يحج عاماً ويغزو عاماً[121]. وهو الذي يقول:

كيف القرار وكيف يهدأ مسلم ... والمسلمات مع العدو المعتدى

الضاربات خدودهن برنة ... الداعيات نبيهن محمد

القائلات إذا خشين فضيحة ... جهد المقالة ليتنا لم نوكد

ما تستطيع وما لها من حيلة ... إلا التستر من أخيها باليد

وقال أبو إسحاق الطالقاني ت225هـ «كنا عند ابن المبارك فانهد القهندز فأتي بسنين، فوجد وزن أحدهما منوان، فقال عبد الله:

أتيت بسنين قد رمنا ... من الحصن كما أثاروا الدفينا

على وزن صنوين أحدهما ... تقل به الكف شيئاً رزينا

ثلاثون سنا على قدرها ... تباركت ما أحسن الخالقينا

فماذا يقوم لأفواهها ... وما كان يملأ تلك البطونا

---

(119) ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد ت799هـ: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، مطبعة المعاهد، مصر 1351هـ ص131.

(120) الذهبي: سير أعلام ج8 ص364.

(121) المصدر نفسه، والجزء ص365.

إذا ما تذكرت أجسامهم تصاغرت النفس حتى تهونا
وكل على ذاك ذاق الردى فبادوا جميعاً فهم خامدونا

وسمع بعضهم ابن المبارك وهو ينشد على سور طرسوس:

ومن البلاء وللبلاء علامة أن لا يرى لك عن صوال تزرع
العبد عند النفس في شهواتها والحر يشبع مرة ويجوع

وكتب إلى الفضيل بن عياض من طرسوس يشرح له حالة المقاتلين[122].

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يخضب جيده بدموعه فنحورنا بدمائنا تتخضب
أو كان يتعب خيله في باطل فخيولنا يوم الصبيحة تتعب
ريح العبير لكم ونحن عبيرنا وهج السنابك والغبار الأطيب
ولقد أتانا من مقال نبينا قول صحيح صادق لا يكذب
لا يستوى وغبار خيل الله في أنف أمرئ ودخان نار تلهب
هذا كتاب الله ينطق بيننا ليس الشهيد بميت لا يكذب

فلما قرأ الكتاب وهو بالحرم بكى، ثم قال: «صدق أبو عبد الرحمن ونصح»[123].

وكان الغزو يستهويه ويثير في نفسه الحمية والاستعداد للتضحية والفداء. ولما خرج مرابطاً إلى الشام ونظر ما فيه القوم من التعبد والغزو والسرايا كل يوم التفت إلى أصحابه وقال: «إنا لله وإنا إليه راجعون على أعمار أفنيناها وليال وأيام قطعناها في علم الخلية والبريه وتركنا هاهنا أبواب الجنة مفتوحة»[124].

وعن شجاعته وحبه للشهادة تحدث من كل معه بطرسوس إنه لما اصطف

(122) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج5 ص175،
(123) الذهبي: سير أعلام ج8 ص361.
(124) ابن فرحون: الديباج ص131.

الجمعان «الإسلامي والبيزنطي» خرج رومي، فطلب البراز، فخرج إليه رجل فشد العلج عليه فقتله، حتى قتل ستة من المسلمين، وجعل يتبختر بين الصفين يطلب المبارزة، ولا يخرج إليه أحد، فالتفت إلى ابن المبارك فقال: يا فلان إن قتلت فافعل كذا وكذا، ثم حرك دابته وبرز للعلج، فعالج معه ساعة، فقتل العلج وطلب المبارزة، فبرز له علج آخر فقتله، حتى قتل ستة علوج، وطلب البراز فكأنهم كاعوا عنه، فضرب دابته وطرد بين الصفين ثم غاب، فلم نشعر بشيء، وإذا أنابه في الموضع الذي كان، فقال لي: . . . لئن حدثت بهذا أحداً، وأنا حي، فذكر كلمة[125].

من أقواله في العلم والعلماء:

قال ابن المبارك «أول العلم النية ثم الاستماع ثم الفهم ثم العلم ثم الحفظ ثم النشرة»[126].

وقال: «عجبت لمن لم يطلب العلم، كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة»[127].

وقال: «من بخل بالعلم ابتلى بثلاث: أما موت يذهب علمه، وأما ينسى وأما يصحب فيذهب علمه»[128]. ولما سئل من الناس أجاب العلماء[129].

وسئل ابن المبارك يوماً في أي شيء يحصل المرء فضل يومه، في تعلم القرآن أو في طلب العلم؟ فقال: «تقرأ من القرآن ما تقيم به صلاتك». قال: نعم، قال: «فاجعله في طلب العلم الذي يعرف به القرآن».

وقيل لابن المبارك يوماً عمن نأخذ العمل «الحديث» قال: «من طلب

(125) الذهبي: سير أعلام ج8 ص352.

(126) الأصبهاني: حلية ج8 ص165، الذهبي: سير أعلام ج8 ص353، يوردها وأما يلزم السلطان فيذهب علمه.

(127) الذهبي: سير أعلام ج8 ص353.

(128) الأصبهاني: حلية ج8 ص165.

(129) المصدر نفسه والجزء ص277.

العلم لله وكان في إسناده أشد، قد تلقى الرجل ثقة، وهو يحدث عن غير ثقة، وتلقى الرجل غير ثقة وهو يحدث عن ثقة ولكن ينبغي أن يكون ثقة عن ثقة[130].

وكان دقيقاً في نقل الأحاديث اعتمد الكتابة فقد روى عن أحمد بن حنبل ت241هـ إنه قال: «كان ابن المبارك يحدث من الكتاب، فلم يكن له سقط كثير، وكان وكيع يحدث من حفظه. فكان يكون له سقط كم يكون حفظ الرجل»[131].

روى غير واحد أن ابن المبارك قيل له: «إلى متى تكتب العلم؟ قال: لعل الكلمة التي انتفع بها لم أكتبها بعد»[132].

وله موقف شديد من التدليس والمدلسين ومن شعره فيه[133]:

دلس للناس أحاديثه والله لا يقبل تدليسا

روى عنه أنه قال:

«طلبت الأدب ثلاثين سنة وطلبت العلم عشرين سنة. كانوا يطلبون الأدب ثم العلم»[134].

ولما سئل في بلاد الشام إلى متى وأنت تطلب العلم قال: «أرجو أن تروى فيه إلى أن أموت أليس يقال له يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في الماء... وكان كثيراً ما ينشد[135]:

وإذا صاحبت فاصحب فاضلاً ذا عفاف وحياء وكرم

قوله له للشيء لا أنت قلت لا وإذا قلت نعم قال نعم

---

(130) الذهبي: سير أعلام ج8 ص360.

(131) المصدر نفسه والجزء والصفحة.

(132) الذهبي: المصدر نفسه ج8 ص361.

(133) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ج10 ص163.

(134) الذهبي: تذكرة الحفاظ ج1 ص360.

(135) الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8 ص357.

ولما سئل عن كتابة العلم أجاب «لولا الكتاب ما حفظنا». وقال: «الحبر في الثوب خلوق العلماء»[136].

مؤلفاته ومصنفاته:

ذكر ابن النديم أن لأبي عبد الرحمن من الكتب كتاب السنن في المقدمة وكتاب التفسير وكتاب التاريخ وكتاب الزهد وكتاب البر والصلة[137].

وذكر حاج خليفة أن له من الكتب الأربعين الطوال وقال الإمام النووي هو أول من علمته صنف فيه[138]. وكتاب رقاع الفتاوى ـ الرقاق[139]، وكتاب الجهاد وهو أول من ألف فيه وكتاب الزهد[140].

توفي ابن المبارك في شهر رمضان سنة إحدى وثمانين ومئة في مدينة هيت من منصرفه من الغزو[141] ولبعض الفضلاء مدح فيه[142].

---

(136) المصدر نفسه والجزء ص361.

(137) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق ت438هـ: الفهرست، تحقيق رضا ـ تجدد ـ طهران (د. ت ص284.

(138) مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب حلبي.
كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، استنبول 1360هـ، ج1، ص57.

(139) المصدر نفسه ج1، ص111.

(140) المصدر نفسه ج1، ص1410/ 1422.

(141) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10 ص168، ابن حيان: الثقات ج7 ص7، مشاهير علماء الأمصار ص194، الذهبي: تذكره الحفاظ ج1 ص279 سير أعلام النبلاء ج8 ص369، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب ج5/ 386. أما الروايات الأخرى كالتي ذكرت وفاته في سنة 161هـ هي بلا شك خطأ وقع به المصنف أو المؤلف «انظر المسعودي أبو علي بن الحسين بن علي ص346هـ، مروج الذهب تحق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1967، ج3 ص350». والرواية التي تقول أن وفاته كانت 279هـ أو 282هـ فهي روايتين غير مؤكدتين: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله ت571هـ تاريخ مدينة دمشق مخطوطة مصورة عن فيلم بتركيا نسخة منه في مكتبة الأوقاف بغداد رقم 6/ 8 مصوران ورقة 2629 نقلاً عن إسماعيل عبد الرزاق محمود الهيبي عبد الله بن مبارك حياته وفقهه (رسالة ماجستير غير مطبوعة جامعة بغداد ـ كلية الشريعة 1409/ 1989 ص99 وكذلك
J. Robson, Ibn al-Mubarak E.I London 1971 vol., VII p.879.

(142) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8 ص370 ـ 371.

مررت بقير ابن المبارك غدوة | فأوسعني وعظاً وليس بناطق
وقد كنت بالعام الذي في جوانحي | غنياً وبالشيب الذي في مفارقي
ولكن أرى الذكرى تنبه عاقلاً | إذا هي جاءت من رجال الحقائق

وهو الذي يقول[143]:

المرء مثل هلال عند رؤيته | يبدو ضئيلاً تراه ثم يتسق
حتى إذا ما تراه ثم أعقبه | كَرُّ الجديدين نقصاً ثم يمحق

وهو القائل أيضاً[144]:

قد يفتح المرء حانوتاً لمتجره | وقد فتحت لك الحانوت بالدين
بين الأساطين حانوت بلا غلق | تبتاع بالدين أموال المساكين
صيرت دينك شاهيناً تصيد به | وليس يفلح أصحاب الشواهين

وقال ينشد حين خروجه إلى مكة[145]:

بغض الحياة وخوف الله أخرجني | وبيع نفسي لما ليست له ثمناً
إني وزنت الذي يبقى ليعدله | ما ليس يبقى فلا والله ما اتزنا

ولما بلغ خبر موت ابن المبارك الخليفة هارون الرشيد قال: «مات اليوم سيد العلماء»[146] وأمر الأعيان والناس أن يعزوه بموته فأتوه يعزونه وتعجب وزيره من ذلك فقال الرشيد أما هو القائل:

الله يدفع بالسلطان معضلة | عن ديننا رحمة منه ورضوانا
لولا الأئمة لم تأمن لنا سبل | وكان أضعفنا نهباً لأقوانا[147]

(143) المصدر نفسه ج8 ص371.

(144) القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون ت544هـ: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود (دار مكتبة الحياة بيروت، دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا (د.ت) ج1 ص305، ابن خلكان: وفيات الأعيان ج3 ص33.

(145) ابن خلكان ج3 ص33 ـ 34.

(146) الذهبي: سير أعلام النبلاء ج8 ص369.

(147) الذهبي: المصدر نفسه ج8 ص365 ص369.

وقال الرشيد فمن يسمع هذا من ابن المبارك، ولا يعرف حقنا[148].

ومما يثير الانتباه في موت ابن المبارك أنه مات في سفينة منصرفاً من غزوة وهذا يعني أن عدداً من الجند كانوا ينقلون بالسفن بعد منصرفهم من الغزو إلى المناطق التي يرغبون الوصول إليها وهي أيسر وأسرع في موسمي الربيع والصيف.

ولا بد من الإشارة إلى جهود ابن المبارك في إقناع ثلاثة من الرهبان المسيحيين للدخول في الدين الإسلامي وإسلامهم على يده[149]. وتمكن ابن المبارك أيضاً من إدخال عدد من الشبان النصارى إلى الدين الإسلامي ومنهم الحسن بن عيسى الماسرجسي النيسابوري ت239هـ[150].

هذه ملامح مضيئة من حياة علم من أعلام الفكر الإسلامي نذر نفسه في خدمة الإسلام منذ صباه حيث شد الرحال في طلب العلم متنقلاً بين أقاليم الدولة الإسلامية المختلفة باذلاً ماله وجهده وموظفاً قابلياته العلمية في سبيل تركيز دعائم الإسلام. ساعياً إلى نشر الألفة والمحبة بين المسلمين في كل أرض وطئتها قدماه.

(148) القاضي عياض: ترتيب المدارك ج1 ص309، قارن ابن حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ج5 ص387، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج1، ص296، حيث ذكر أن ابن المبارك توفي في البراري مختاراً العزلة.

(149) Hujwiri, Abu'l Hasan 'Ali, Kashf al-Mahjub Er., Nicholson, R.A. (EJ.W Gibb Memorial Series) London 1959, pp.95 - 97.

(150) تفاصيل حياته وإسلامه، انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص351 ـ 355.



لقد أثارت أحداث استشهاد البطل الصغير محمد الدرة أمام أنظار العالم انفعالات قوية في نفوس الناس على اختلاف أجناسهم واتجاهاتهم، وفي طليعتهم كان الشعراء العرب الذين عبروا في منشورات مختلفة عن شعورهم أمام هذا الحدث الإنساني الكبير، وجمعت مؤسسة البابطين للإبداع الشعري كثيراً من هذه الأعمال في ثلاثة أجزاء كبرى.

وفي الجماهيرية كتب أعيان الشعراء قصائد مفعمة بروح الوطنية والإنسانية تجاه محمد الدرة، نذكر منها قصائد الدكتور البغدادي التي عرفت طريقها إلى الإنشاد المرئي، وقصائد الشعراء راشد الزبير وحسن السوسي ومحمد بن الحاج

وغيرهم، ويسرنا أن نقدم في هذا العدد القصائد التي دارت بخلد الأديب الدكتور محمد بن الحاج في الخصوص:

غُصَّـة

واأسفي.. واحزني
واأسفي.. يا أسفاً يغشّي كل الزمنِ
واحزني.. يا حزن كل الأعصرِ
يا حزن كل البشرِ
يا جاثماً كلكلُهُ في خافقي
وبادياً سحابُهُ في النظر
لا أستطيع كلما جرَّبتُ وصفَ ألمي
وكشفَ جرحي الغائرِ
وهوْلَ هذي الظُلمِ
وحيرة الرُّبان في خِضّمه المضطربِ
لا أستطيع مطلقاً تصوير هذي الكُرَبِ.

* * *

صليْتُ ركعتيْ غيابْ
عليك يا أوطاننا
يا غصة العذابْ
وانحدرتْ بمقلتيَّ دمعتانِ.. جمرتان
قصيدتا رثاءٍ وانتحاب.

* * *

حُزْني بحارٌ لا تُحدّ

وألمي لظىً في الصدر يتقَدّ
وكلما ظننته همد. .
تفجّرتْ عيونُهُ. تناثرت رجومُهُ
غدا سديماً مظلماً يمتد
يمتدُّ دون حد
يمتد للأبد.

* * *

مالطا في 4 ـ 6 ـ 1999

حيـاتنـا

ما عاد للأشياء في حياتنا مذاقْ
ما عاد للأفكار في عقولنا اتفاق
بحثتُ عن أصواتنا في زحمة الأبواق
بحثتُ عن أنفسنا في داخل الأعماق
فتّشتُ عن وجودنا في عالم النفاق
نقّبتُ عما عندنا من سالف الأخلاق
فما وجدتُ غير وهْم جاحظ الأحداق
ولم أجد سوى سراب شاسع رقراق

* * *

أعماقنا مثل ليالي الزمهرير في الشتاء
أفكارنا. . أصواتنا. . مشلولة خرساء
غاياتنا مجهولة غامضة الأرجاء
نعيش في دوامة عنيفة هوجاء

وكل ما في وسعنا أن نتقن الرياء
ونحسن التمثيل والتدجيل والخداع كالحرباء
وأن نكون نُصُباً ممسوخة بلهاء
لا سمع، لا إبصار، لا كلام. . لا رجاء

القاهرة 9/ 6/ 1973

إلى أُمِّي

كفْكفي أُمّاهُ هاتيْك الدُّموع
أوقِدي في مخدعي كلَّ الشُموع
زغْرِدي. . غنّي. . وصليّ في خُشوع
ردّدِي: اللّهُ أكبرْ. . .
. . . ولْتسيري في الجُموع

* * *

إنّنى أُهْديكِ شالاً من غُلالات القمرْ
وإذا ما سِرْتِ في ركب المسيرات الأغر
أنسُجُ الضوْءَ دِثاراً وشآبيبَ المطر
أغْزِل الزهْرَ عباءاتٍ وأوراقَ الشجر
وأُحَليكِ بإكليلٍ من الفُلِّ النَّضِر

* * *

أيها الطِّينُ الذي قد ضَمَّ لَحْدي
كَمْ على مهْدِكَ قد عفَّرْتُ خدّي
كم تطهرْتُ، وصليتُ، وتمتمْتُ بِورْدي
واقتلعتُ الحَجَرَ الطاهر رمزاً للتحدي

ورميْتُ الغاصِبَ الآثِمَ لم أخْشَ التردي

* * *

أيها الطين الذي مِنْهُ جُبِلْتُ

وارْتوىَ مِني دماً يوْمَ سقَطْتُ

وتمرَّغْتُ عليهِ بدمائي وقُبِضْتُ

حَيّ أُمي كلما قامتْ ودبّتْ . .

حيِّها . . فهْيَ التي وَلدتْ وربّتْ .

* * *

أيها الريحُ ترفّقْ كلما لامسْتَ أُمي

حيّها . . قبّلْ محياها . . وحوّلْ كلَّ همٍّ

ضمّخِ الأعطاف منها . . ولتسلّمْ ولْتُسمِّ

ولْتُعِنْها . . عندما تحمل راياتي ورسمي

تدفعُ الثوارَ للهيجاء في صبر وعزْمِ

مالطا في 29 ـ 10 ـ 2000

ما قيمة الحياة؟

ملاعبي . . ملاعبَ أحبّتي . . مدارجَ الطفولةْ

مسالِكَ قريتِنا . . مسالكَ الرُجُولة

ترابَنَا العزيز يا منابت البُطولة

أضمُّكم في ناظِريَّ جنةً ظليلة

أحسُّكم في خافقي أغنيةً جميلة

* * *

أنا هُنا . . لم ارتحلْ عن قريتي المُجاهدةْ
أنا هنا مُخلَّد . . سليل أرضٍ خالِدة
أنا النخيلُ . . البرتقال . . والجبالُ الصامِدة
والسِنديانُ . . والزيتون . . والحقولُ الواعِدة
أنا الزمان والمكانُ . . والعيونُ السَّاهِدة

* * *

تفجَّري يا أَرْضَنا . . ثوري على الدخيلْ
وقاوِمي . . لا تضْعفي . . لا تقبلي البديل
لا تقبلي سياسة الخنوع والتضليل
ولعبةَ التطبيع والحوار والتدجيل
مهزلة مضحكة . . وموقفٌ ذليل ! !

* * *

حجارةُ الطريق تهفو للصِّدام واللِّقاءْ
وأُفقُنا قد حَنَّ للدُخانِ والدِّمَاء
وهبطتْ تحتضنُ شهيدَنا ملائِكُ السَّماء
فلْتنْدفِعْ مسيرةُ الأحْرار بالفِداء
ولْترتوي يا أرْضَنا . . . يا أُمَّنا السَّمْراء

* * *

ما قيمة الحياةِ تحت ظل الغاصبينْ؟
ما قيمة الوجود في حياة الخانعين؟
فعزُّنا مِنْ عِزّة الرحمٰن ربِّ العالمين
ونصرُنا ـ إذا صدَقنا الله ـ حقٌ ويقين
فليس يُجْدي عندنا إلا قتال المجرمين .

انطلقْ يا أبتاه

كفكِ الدمْعَ الهَتُون

واحتسِبْني أبتاه

وتحسَّسْني حواليْكَ وفي الحِضْنِ الحَنُون

ضُمّني يا أبتاه

وتنسَّمْ دِفْءَ أنفاسي بأعماق السُّكون

إنني ظِلُّكَ والنبْضُ وأحلام الشُجون

وأنا اليقظة.. والنوْمُ الحَرُون.

كفكفِ الدمعَ أبي

فأنا أنْتَ.. وجودٌ مُتوَحِّد..

وكيان مُتجدّد

وإلى أنْ يتلاقَى جَسَدَانا بعد أن تُطْوَى القرون.

* * *

كفكفِ الدِمْعَ أبي يكفي البكاء

لَبِّ صَوتَ الوطنِ المبْحوح مِنْ طُولِ النِّداء

لَبِّ صوتَ الأرْضِ تدعو كل شهم للفِداء

أوَ لمْ تسمع عويلَ اليُتّمِ المُبْكي وآهاتِ الثكالىَ؟

أوَ لم تذْر بجرحانا.. وآلاَف الأياميَ؟

أوَ لم يأتِكَ ما قد سفك العادون فينا من دماء؟

ورمَوْا في ظُلْمةِ السجْن جموعاً أبرياء؟

وأحالوا كلَّ عمرانٍ خراباً وتعاسة

دنّسُوا الأقصى بأقدام النجاسة

فانطلقْ يا أبتاه. .

انطلقْ لا تتأخرْ

هاتفاً: وامقْدِساه

* * *

يا أبي الغالي تقدِمْ بالرجال

واحملِ الأحجارَ والأفؤُسَ في وجْهِ المُحَال

واقتحِمْ هوْلَ النزال

قد تحدَّوْنا جِهاراً. . أعلنوا فينا القتال

هَتَكُوا الأعْرَاضَ. . داسوا الحُرمات

جرَّعونا أكْؤُس الذلةِ. .

. . هل هٰذي حياة؟!

أيُّ معنى لحياةٍ كالمماتِ؟

فانطلقْ يا أبتاه، هاتفاً: الله أكبر.

مرحباً بالموت أحراراً. . وتبّاً للحياة.

* * *

يا أبي الغالي تأمّلْ وتدبّرْ.

باطلٌ هذي الأكاذيبُ التي تُغري البَشَر.

زائلٌ كلُ نعيم مزدهِر.

. . هؤلاء المُتخَمُون القاهرون

وعلى صدْرِ شعوبٍ جاثِمون

عطّلوا فَرْضَ الجهاد

في عدوّ اللّه في أرض المعاد

آثَرُوا الدُّنيا وأوهام «السلام»
خدّروا الناسَ بمعسول الكلام
تركونا وخْذَنا نهْباً لأوْباش اليهود
أحكموا مِنْ حولنا كلَّ الحدود
شددوا كلَّ القيود
يا أبي ليس لدينا غيرُ إمداد السماء
نِعْمَ بالله معيناً
بئْسَ عوْنُ الخانعين
فلتقاتلْ. . ولتقاتل. . حتى يلقاك اليقين.

مالطا 10 ـ 11 ـ 2000

النَّصْـرُ آتِ

منْ جِنان الخُلْد أدعوك أبي
وأُناجيكَ بطيْفي علّكَ تأنسُ بي
هذه بشرىٰ إليك:
يا أبي إنك قد حُلِّيتَ تاجاً
بعد موتي بين أحضانِكَ ظلماً. .
وأنا صِرْتُ سراجاً
صِرْتُ شمْساً تملأُ الآفاق نوراً وابتهاجاً
صرت رمزاً في قلوب الناس يُذْكيها احتجاجاً
فلْتقُمْ. . هيا أبي
إرْفعِ القامةَ فخْراً وتباهَى وتسامَى

أنا في الخُلْد ملاكٌ . .
وعلى صدْرِك أصبحتُ وساماً .

* * *

إنني الماءُ بحَبّاتِ المطر
وأنا معزوفةُ الرِّيحِ على غصن الشجر
وضياءُ الشمس في رأد الضُحى
وهدوءُ الليل في ضوْءِ القمر
وعطورُ الورد والفل الندي
أنت تلقاني حياة سِرّها في كل شيء
في عيون الأهل والصحْب . . وفي الفجر الوضيء
في دروب الوطن الصامد . ضد الهمجي

* * *

أنا في قلبك إيمان قوي
وأوار يتلظَّى . . يشتهي الثأر الوفي
فاحملِ الراية جذلانَ . . ضحوك القسمات
حَرِّكِ الدنيا جميعاً بعظيم المعجزات
ولْتُقاوِمْ كلَّ شيطان دخيل
اعْبُرِ الليل . . تَخَطَّ الشوْكَ والآلامَ نحو المستحيل
آملاً أنَّ غداً بالنصر آتْ .

* * *

رسالة من الطفل (محمد الدرة) إلى الزعماء العرب:

تفرّجوا يا أيها الكبار!!

تفرّجوا يا قادة العرب
تفرّجوا.. تلذّذوا بمنظر الدماء والأشلاء واللهب
تفرّجوا.. وتابعوا الأحداث من بعيد وكثب
تأملوا تفجُّر الغضب
وهَبّة الأعزل ضد الغاصب الغدّار.
تأملوا الخراب والدمار.
تأملوا يا أيها الكبار.

* * *

معذرة.. لا ترهقوا تفكيركم بهمّ الانتفاضة
لا تحرقوا أعصابكم..
من أجل أن تجتمعوا في قمة صورية..
وتبحثوا مصابكم
ولتحذروا.. لا تغضبوا شرطية الزمان
وفكروا.. تأملوا عاقبة العصيان
واستأذنوها إن نويتم نصرة الجيران
ودعمنا بالفعل في معامع الميدان
أستأذنوا.. فالإذن حزم وضمان
استأذنوا لكي تحافظوا على السلطان
ومتعة الكراسي
وزهْو الصولجان

* * *

يا قادة العرب

لا تغضبوا من أجلنا ونحن في اللهب

لا تقفلوا مكاتب التطبيع

لا تطردوا ممثلي اليهود

لا تفتحوا أمام الشعب الغاضب الحدود

كي تزحف الجموع نحو المسجد الأقصى

ولتكتفوا بساخن التنديد

ودبّجوا بدائع التأييد

وليهدر الإعلام بالغناء والنشيد

ولتمطروا العدو بالتهديد والوعيد

فهذا كاف وحده لمحو هذا العار

ونصرة المظلوم تحت وطأة الدمار

ورجعة الديار

ومحو هذا الليل كيما يطلع النهار

* * *

يرحمك الله صلاح الدين

يا مثلاً خلّده التاريخ في سجله المبين

يا قائداً لقّن جيش الغاصبين

دروس عزٍ وإباء

دروس صدق ووفاء

خالدة في وعي الذاكرين

* * *

يا شعبنا . . يا شعب فلسطين

لا تنتظر من أحد عوناً على الدخيل

لا تنتظر وعود الحالمين

لا تنتظر . . ولتنطلق . . زلزلْ عروش المعتدين

واقتحم الأهوال بالإيمان واليقين

لا تخشى أمريكا ولا تأبه بصهيون اللعين

لا تعترف أبداً بمعسول الكلام

لا تعترف أبداً بمهزلة السلام

قاومْ . . وقاومْ . . ثم قاومْ حتى يأتيك اليقين .

مالطا 12/ 10/ 2000

شعر : أبو أسامة

إلى قادة العرب

غَطُّوا شُعَاعَ الشَمسِ بالغِرْبالِ في وَضَحِ النهار

وتظاهَروا بالجدِّ في أَخْذِ القرار

يا قمّة العرب المُؤَمل دَعْمُهم

يا قادة العرب المُرجيَّ صِدقُهم

يا قادة الرأي المُؤَمَّلِ أن يكون لهم قرار .

* * *

لا تخدعونا . . لا تذُرُّوا في مآقينا الرَّماد

أشبعْتُمونا بالخطابة والشِعارات الجِداد

أغْرَقْتُمُ الأعداءَ بالتنديد والتهديد . . والقول المُعَاد

لكنَّ ذلك لا يغيِّر واقِعاً . .

لا . . لن يُفِيد

لنْ يَرْفعَ التقتيلَ والتنكيلَ والظُّلْمَ العنيد
لا . . لن يُطهِّر أرضَنا من رِجْسِ أوغاد اليهود

* * *

تكفي المُداورةُ العقيم
خَلّوُا الصراحةَ بيننا. . .
ولْتُعْلِنوا الحقَ الصريح
ولْتُعلِنوا لشعوبكم ولِشَعْبنا العاني الجريح
أنَّ قرارَكمُ العزيزَ قرارُ أمريكا الصحيح
ولسانُكم بلسانِها أبداً فصيح
قولوا بأنّ عروشَنا حتماً تطيح
إنْ نحن خالفْنا الوصايا والعهود
أو نحن جرّحنا أحاسيسَ اليهود
أو أظلمتْ بلدانُ أوروبا وغطّاها الجليد
قولوا بأنّا عاجزون
لا نستطيع، ولا نريد، تحديَّ الأفعىٰ الخَؤُون
شُرْطيَةِ الدنيا. . وراعيةِ اليهود

* * *

يا قادة العرب (الأُباة)
هلاّ وقفْتم وقفةً للعِزّ في وجْهِ الطغاة
هَلاَّ هَزَزْتُمْ عالَمَ الغرْب اللَّئيم
ومنعتُمُ النِفْطَ الذي يعني لهم كلَّ النعيم
وغسَلْتُمُ الأيْدي من التطبيع. . والمَلَقِ الأثيم

هلاّ كسرتُم عن شعوبكمُ القيود
وفتحتُمُ كلَّ الحدود
وتقدّم الزحْفُ المباركُ هادراً تحت البُنود
من كل فجٍّ.. من أقاصي الأرض.. تنْهال الجنود.
اللّه أكبر صوتُها وشعارُها
ومرادُها نيلُ الشهادةِ والخلود
المسجدُ الأقصى.. فلسطينُ.. الفداء بكل مرتخصٍ وغال
هلاّ فعلتم..
عندها حتماً صلاح الدين ينهض للنضال
ويُلقِّنُ الأعداءَ درساً من جديد.

مالطا في 28 ـ 10 ـ 2000

حَذامِ وعَنْقاءُ السلام

منذُ زمانٍ قد تنبّأتْ حَذامِ
بكل ما تفعَلُهُ في أرضنا الأفاعي
لكنّكم فضلْتُم الإصرار والتمادي
والارتماء بين أحضان اللئامْ.
.. وكررتْ تحذيرَها حَذامِ
قلتم لها: أضغاثُ حُلْمٍ.. أو خيال
لكنها قالتْ: معاذَ اللّهِ أنْ تكذبني عيناي
فما أرى هو الدماءُ والخرابُ والنزال
وحيّةٌ عملاقةٌ.. لسانُها ضِرام
فلتحذروا عاقبةَ الأوهام

والجزْيَ خلْفَ خُدْعةٍ يدعونها السلام.

* * *

الهُدْهُد الأمين قد أخبَرَكُم ما أكدّتْ حَذام
بأن ما زرعتُم من مشاتل السلام
سيُثمر الحنظلَ والأشواكَ.. والإيلامْ
وأنّ ما ترجونه من سُحُب الوعود
محْضُ سرابٍ خُلّبٍ.. بروق ورعود
وأنّ إسرائيل هٰذي الحية الرقْطاء..
ستلتوي لِعصْركم وحقْنِكم بسُمِّها الحَقود
فالغدْرُ من طباعها مذ أقدم العهود
لكنّكم لم تسمعوا للهدهد الأمين
لم تأْبَهُوا بما أتى مِنْ خَبَرٍ يقين.

* * *

يا أيها المواطنون: ما يلي قد جاءنا:
شارونُ في كوكبة من عسكر الصهاينةْ
يقتحم الأقصى
مدنساً رحابَهُ الطاهرةَ تحدياً لشعبنا
تحدياً للسلطة المُدَاهِنةْ
نكايةً في السلطة المُهَادِنةْ.
واشتعل الدمُ الغيور في العروق الساخنةْ
تفجّرتْ منابعُ الغضب
وماجتِ الدروبُ بالهتاف والدخان واللهب

واحتدَّ في أُوَارِها الحِوار
ليس حوارَ الزيْفِ والتطبيع والكذب
وأنما هو حوار النار والهراوي والأحجار
اللغة الوحيدة التي تحاور الأعداء
اللغة البليغة الفصيحة الأداء.

* * *

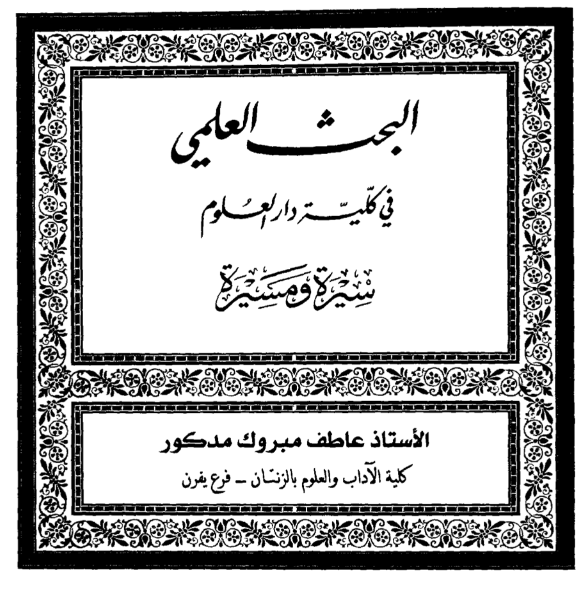
قد كشفتْ عن وجْهِها القبيح إسرائيل
واتضحتْ كالشمس أمريكا بدورها العميل
وأخذتْ تسّاقطُ الأحرار
وامتلأتْ جرحىٰ.. يتامىَ، أو ثكالَى، أو أيامَى كلُّ دار
.. ورغْمَ كل تلكمُ المآسِيَ الكبار
تُردّد الأخبار:
بأنكم تنتظرون الأذْنَ والتوْقيتَ للقاء
لتجلسوا.. وتبْحثوا عن كذبة العنقاء
عن السلام والأمان والرّخاء
يُتحفكم به علينا أخْبَثُ الأَعداء.

* * *

زرقاءُ[1].. يا حبيبتي حَذامِ
لم يسمعوا ما قلت من كلام
وآثروا أن يلهثوا خلف السراب
بين مجئ وذهاب
ما بين أمريكا وتل أبيب.

---

(1) هي زرقاء اليمامة التي وردت أخبارها في تراثنا العربي



الأستاذ عاطف مبروك مدكور
كلية الآداب والعلوم بالزنتان ـ فرع يفرن

مقدمة:

ظهر دليل رسائل الماجستير والدكتوراه التي أجازتها كلية دار العلوم بالقاهرة في الفترة من عام 1950 وحتى نهاية فبراير 1997. والحقيقة أن الأدلة الببليوجرافية تعد من أهم الأدوات التي يتوسل بها الباحثون في سبيل الحصول على المعلومات التي هم في أمس الحاجة إليها لتحديد بدايات بحوثهم أو التعرف على ملامح الإنتاج الفكري في مجال معين. فالخطوة الأولى للمستفيد، بالفعل أو بالاحتمال، من خدمة الأدلة الببليوجرافية كما هو معروف سلفاً في مسح أدبيات الموضوع الذي يزمع الولوج فيه لدراسته وذلك بهدف مزدوج يتمثل في:

أولاً: الحرص على عدم تكرار جهود السابقين عليه في تناول ذات الموضوع اللهم إذا كان سينحو نحواً منهجياً مغايراً لمن سبقوه، أما الثاني فإنه يتمثل في توق الباحث للبدء من حيث انتهى الآخرون والإضافة إليه.

فالتراث العلمي بطبيعته بناء تراكمي يرتفع قامة ويزداد عمقاً واتساعاً كلما أضفنا إليه.

إن الدليل الذي نطالعه اليوم يقع في 218 صفحة شاملة لثلاثة كشافات:

أولها: كشاف بأسماء الباحثين الذين نالوا درجة علمية، ماجستير أو دكتوراه من الكلية، وهو يقع في سبع وأربعين صفحة، علاوة على كشاف ثانٍ بعناوين الرسائل يحتل بدوره خمساً وعشرين صفحة. أما الكشاف الثالث فإنه يسرد أسماء الأساتذة المشرفين على الأطروحات وهو يقع بدوره في خمس صفحات علاوة على إحصاءات بعدد الأطروحات موزعة بين أقسام الكلية وكذلك توزيعها الزمني، وتحتل هذه البيانات الإحصائية المهمة أربع صفحات في هذا الدليل القيم.

والحقيقة أن التكشيف الذي أنجزه القائمون على هذا الدليل يعد من العمليات الذهنية التي تتطلب جهداً فكرياً كبيراً في إعدادها لأنها أداة لا غنى عنها في سبيل تيسير وصول القارئ للمعلومات التي يحتاجها بأقل جهد وفي أسرع وقت. فالكشاف في نهاية الأمر هو مفتاح الوصول للمعلومات [على حد تعبير هو يتلي[1]]، وهو من الأدوات اللازمة لاسترجاع المعلومات، وقد جاءت الكشافات مرتبة ترتيباً ألفبائياً بسيطاً ييسر للباحث أياً كان مستواه التعليمي سرعة الوصول للمعلومات التي يرومها[2].

(1) حشمت محمد علي قاسم، مدخل لدراسة التكشيف والاستخلاص، القاهرة، دار غريب، 2000.

(2) محمد فتحي عبد الهادي، المكانز كأدوات للتكشيف واسترجاع المعلومات، مكتبة غريب، 1989.

الكلية . . الدار والدور:

تعد دار العلوم من أعرق الكليات الجامعية في مصر، إذ أنشئت هذه الكلية 1871 بهدف تدريس صحيح اللغة العربية والتراث الإسلامي وكنوز معرفته[3]. وكانت تستهدف في ذلك الوقت المبكر تخريج مدرسين يحملون لواء اللغة العربية والشريعة الإسلامية. . مدرسين عملوا على نشر صحيح اللغة العربية والفهم المستنير للإسلام في ربوع مصر والبلاد العربية والإفريقية والآسيوية سواء بسواء. كما تخرج في هذه الكلية شعراء مجيدون وأدباء بارزون وصحفيون لامعون ناهيك عن رواد الإصلاح الاجتماعي وأساتذة الجامعات الذين حملوا لواء المعرفة بأمانة أينما حلوا.

وفي سنة 1946 صدر المرسوم الملكي رقم 33 (على شكل قانون)، الذي نص على إلحاق كلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حالياً)، وبمقتضى هذا القانون بدأت كلية دار العلوم مسيرتها في مجال البحث العلمي الذي يفضي إلى الحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه وتوزعت تخصصات الكلية بين سبعة أقسام على النحو التالي:

1 ـ قسم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن.

2 ـ قسم التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.

3 ـ قسم الدراسات الأدبية.

4 ـ قسم الشريعة الإسلامية.

5 ـ قسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية.

6 ـ قسم الفلسفة الإسلامية.

7 ـ قسم النحو والصرف والعروض.

وبدأ تدفق الطلاب الراغبين للتسجيل للدراسات العليا في مختلف أقسام الكلية، ولعله من الجدير بالذكر في هذا المقام التنويه بأن أول رسالة ماجستير

---

(3) حديث إذاعي للأستاذ الدكتور الطاهر أحمد مكي في برنامج: على الناصية، أذيع من إذاعة البرنامج العام من القاهرة، الجمعة الموافق 26 ـ 1 ـ 2001، الساعة 13:46، تقديم آمال فهمي.

نوقشت في كلية دار العلوم تقدم بها أحمد محمد الحوفي وذلك في الأول من شهر يوليو 1950 بعنوان: الغزل في الشعر الجاهلي بإشراف عمر الدسوقي وجاءت في 350 صفحة، وبعدها بعامين فقط نال أحمد محمد الحوفي درجة الدكتوراه في رسالته بعنوان: «المرأة في الشعر الجاهلي» بإشراف عمر الدسوقي أيضاً واستغرقت الدراسة 535 صفحة وكان ذلك في عام 1952. ولا أدل على الاندفاع نحو إنجاز البحوث العلمية في كلية دار العلوم من أن ثاني رسالة للماجستير جاءت بعد أربعة أيام فقط من إنجاز الرسالة الأولى؛ حيث نال محمد عبد الرزاق حميدة درجة الماجستير عن رسالته بعنوان: «قصص الحيوان في الأدب العربي»(4) في مساء الرابع من يوليو 1950.

تسفر النظرة المتعمقة للدليل عن عدة حقائق لعل من أهمها ما يأتي:

أولاً: أن حجم الإنتاج الفكري لأطروحات الماجستير والدكتوراه المجازة في كلية دار العلوم في الفترة من أول يوليو 1950 وحتى نهاية فبراير 1997 بلغ 1078 أطروحة موزعة بين 665 لنيل الماجستير و413 لدرجة الدكتوراه.

ثانياً: جاء تخصص النحو والصرف والعروض على قمة هرم أولويات الباحثين في مرحلة الماجستير؛ حيث بلغ 141 درجة ماجستير وكذلك بالنسبة لدرجة الدكتوراه إذا احتل هذا التخصص الحيوي 101 درجة دكتوراه بإجمالي 242 درجة علمية بين الماجستير والدكتوراه، وبالنسبة للتوزيع النوعي للباحثين وجد أن الباحثين الذكور كان لهم نصيب الأسد في نيل الدرجات العلمية في هذا التخصص؛ إذ بلغ عدد الذكور في مرحلتي الماجستير والدكتوراه 230 باحثاً بنسبة 95.7٪ من إجمالي العدد.

ثالثاً: جاءت الشريعة الإسلامية في الترتيب الثاني حيث بلغ إجمالي عدد الدرجات العلمية المجازة في هذا القسم 208 موزعة بين الماجستير والدكتوراه؛ حيث بلغ عدد درجات الماجستير 131 درجة، في حين وصل عدد درجات

---

(4) مما يدعو للأسى أن هذه الرسالة لم يعثر على أثر لها في مكتبة كلية دارالعلوم - جامعة القاهرة، باستثناء البيانات البيليوجرافية الخاصة بها ومن ثم فإنها لم تحصر ضمن إجمالي عدد الرسائل التي سردها الدليل.

الدكتوراه إلى 77 درجة أما بالنسبة للتوزيع النوعي فقد اتضح أن عدد الباحثين الذكور قد بلغ 192 باحثاً بنسبة 92.30٪ من إجمالي العدد.

رابعاً: احتلت الدراسات الأدبية الترتيب الثالث حيث بلغ إجمالي رسائل الماجستير والدكتوراه 202 موزعة على عدد 123 للماجستير و77 للدكتوراه، أما التقسيم النوعي فإنه يلاحظ أن عدد الباحثين الذكور قد بلغ 193 باحثاً بنسبة 95.54٪ من إجمالي تلك الفئة.

خامساً: جاءت دراسات علم اللغة والدراسات السامية والشرقية في ذيل قائمة الإنتاج الفكري في أبحاث الماجستير والدكتوراه؛ إذ لم يتجاوز عدد الدرجات الممنوحة في هذا التخصص 89 موزعة بين 57 للماجستير و32 للدكتوراه بلغ عدد الباحثين الذكور 84 باحثاً بنسبة 94.4٪ من إجمالي هذه الفئة.

سادساً: لوحظ عموماً على التقسيم النوعي للباحثين بين ذكور وإناث، إنخفاض نسبة الإناث في مرحلة الدكتوراه عموماً قياساً على مرحلة الماجستير إذ ظهر مثلاً أن نسبتهن في قسم النحو والصرف والعروض كانت 6.3٪ في مرحلة الماجستير انخفضت إلى 2.97٪ في مرحلة الدكتوراه، وأن النسبة انخفضت إلى ما يزيد على 50٪. وفي الشريعة الإسلامية كانت نسبة الإناث في مرحلة الماجستير 9.92٪ انخفضت إلى 3.89٪ مرحلة الدكتوراه أي ما يزيد على 60٪ تقريباً. وفي الدراسات الأدبية بلغت نسبة الإناث 5.69٪ انخفضت إلى 2.53٪ في مرحلة الدكتوراه أي أن الانخفاض زاد على 50٪ تقريباً.

أما في تخصص علم اللغة والدراسات السامية والشرقية فقد بلغت نسبة الإناث 7٪ في مرحلة الماجستير انخفضت في مرحلة الدكتوراه إلى 3.12٪ أي ما يزيد على 50٪ تقريباً. وفي تخصصات أخرى مثل الفلسفة الإسلامية كانت النسبة في مرحلة الماجستير 2.78٪ تقريباً انخفضت إلى الصفر في مرحلة الدكتوراه. وكان من الطبيعي أن تأتي نسبة الإناث في إجمالي عدد الباحثين في مختلف التخصصات في درجة الماجستير 6.76٪ على حين انخفضت هذه النسبة إلى 3.38٪ في مرحلة الدكتوراه بانخفاض نسبته 50٪، كما جاءت نسبة إجمالي عدد الإناث إلى الذكور في كافة التخصصات 5.47٪، وتلفت هذه النسبة المتدنية النظر إلى بعض الحقائق السوسيو ـ ثقافية إذ ربما تعزى إلى الدور المتوقع للمرأة

ومسؤولياتها الأسرية التي قد تستغرق جل وقتها. وعموماً فإن ظاهرة انخفاض مشاركة المرأة في مجال البحث العلمي تستحق في رأينا دراسة منفردة لإلقاء الضوء على الأسباب الكامنة وراء هذا النقص في دور المرأة في البحث العلمي وكيفية علاج هذه الأسباب.

سابعاً: فيما يتعلق بالإشراف العلمي على أطروحات الماجستير والدكتوراه بلغ عدد المشرفين 144 أستاذاً مشرفاً منفرداً أو مشرفاً بالاشتراك وكما هو متوقع فإن قسم النحو والصرف والعروض قد حاز على العدد الأكبر من هؤلاء الأساتذة المشرفين؛ حيث بلغ عددهم 33 مشرفاً بنسبة 22.9٪ من إجمالي عدد المشرفين، تلاه قسم الشريعة الإسلامية حيث بلغت نسبة الأساتذة المشرفين 20٪ وتتسق هذه النسبة مع استحواذ هذين القسمين على العدد الأكبر من أطروحات الماجستير والدكتوراه كما اتضح لنا في الفقرتين ثانياً وثالثاً. أما الملفت للنظر فهو عدد الأساتذة المشرفين في قسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية إذ بلغ عددهم 20 أستاذاً مشرفاً بنسبة 8.25٪ وربما يعود ذلك إلى وجود ثلاثة تخصصات فرعية داخل القسم مما يجعل إشراف الأستاذ الواحد على أكثر من أطروحة واحدة سواء في الماجستير أو الدكتوراه أمراً مستبعداً، على حين كشف قسم التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية عن عكس هذه الصورة؛ إذ بلغ إجمالي عدد الأطروحات المجازة في القسم 110 أطروحات بين ماجستير ودكتوراه بسنبة 10.2٪ من حجم الإنتاج العلمي الكلي في الكلية وانخفض عدد المشرفين في ذلك القسم إلى 10 أساتذة مشرفين فقط بنسبة 6.9٪ من إجمالي عدد الأساتذة المشرفين. وقد جاء الأستاذ الدكتور الطاهر أحمد مكي على رأس قائمة الأساتذة المشرفين، من حيث عدد الرسائل التي أشرف عليها في مرحلة الماجستير والدكتوراه؛ إذ بلغ 53 رسالة بنسبة 4.9٪ تلاه الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي حسن؛ حيث بلغ عدد الرسائل التي أشرف عليها في مرحلتي الماجستير والدكتوراه 47 رسالة بنسبة 4.3٪ من إجمالي عدد الأطروحات التي أجازتها الكلية، وجاء في الترتيب الثالث الأستاذ عمر الدسوقي الذي كان له فضل الإشراف على أول ماجستير منحتها كلية دار العلوم في الأول من يوليو 1950 فقد

بلغ إجمالي الرسائل التي أشرف عليها 45 رسالة بين ماجستير ودكتوراه أي نسبة 4.74٪ من إجمالي عدد الرسائل المجازة في الكلية.

ثامناً: بالنسبة لخرجي دار العلوم فقد لوحظ أن هذه الكلية العريقة نجحت في اجتذاب طلاب من كافة الجنسيات عربية وغير عربية؛ حيث تصادفنا أسماء لباحثين من أصول أوروبية وآسيوية وإفريقية غير عربية.

تاسعاً: لوحظ على التغطية الموضوعية لمجالات الأبحاث أنها تشمل مدى واسعاً من الموضوعات فبالإضافة إلى الدراسات الإسلامية التي تناولت موضوعات تتعلق بالشريعة والقرآن والحديث الشريف، هناك دراسات تناولت النقد الأدبي قديمه وحديثه وكذلك التاريخ الإسلامي والعربي والدراسات اللغوية التي غطت لغات غير عربية مثل العبرية بالإضافة إلى الصوتيات، أما الأمر الملفت للنظر فهو اتجاه الأبحاث نحو الدراسات الإفريقية القائمة على شواهد مبدئية من واقع المجتمعات، من ذلك على سبيل المثال:

- دراسة أحمد طاهر حافظ موسى بعنوان: دراسة صوتية للهجة الليبية لمدينة بنغازي التي أشرف عليها الأستاذ الدكتور كمال بشر ووقعت في 574 ورقة سنة 1987. ماجستير.
- دراسة عبد اللّه عبد الحميد سويد بعنوان: الخواص التركيبية للهجة طرابلس الغرب ليبيا بإشراف عبد الصبور شاهين 1977 وجاءت في 428 ورقة. ماجستير.
- دراسة حسن عبد الرحمن الحضيري بعنوان: «أثر الثورات التحريرية العربية في الشعر في كل من مصر وسوريا وليبيا بإشراف عمر الدسوقي 1975. 502 ورقة ـ ماجستير.
- دراسة محمد الصادق عفيفي بعنوان: «الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي، الحديث، إشراف عمر الدسوقي، 1962. 356 ورقة ـ ماجستير.
- دراسة أحمد محمد رحومة بعنوان: «الفكر الصوفي في ليبيا وخاصة لدى العيساوية، العروسية، الخليلية، إشراف عبد المقصود عبد الغني 1995، 389 ورقة ـ دكتوراه.

● دراسة إبراهيم محمد كوشة بعنوان: الشعر الليبي الحديث في موازين النقد، إشراف حفني محمد شرف، 1973، 528 ورقة. ماجستير.

● دراسة الطيب علي سالم بعنوان: «الصحافة الأدبية في ليبيا وأثرها في توجيه الأدب الليبي منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن «1991ف»، إشراف الطاهر أحمد مكي، 1997 ـ 2ج ـ دكتوراه.

وختاماً فإنه يجب القول: إنه مما لا مراء فيه أن كلية دار العلوم تستحق أن نكتب عنها أكثر من هذا بكثير لولا ضيق المقال، وإنما نكتب اليوم احتفاءاً بظهور الدليل الذي بنينا عليه تحليلاتنا واتضح لنا منه أن كلية دار العلوم بجامعة القاهرة قد أنجزت الكثير في مسيرتها الحافلة بالبحث العلمي الجاد وبالإسهام في تطور علوم اللغة ودراسات الشريعة، فحق أن تكون لها تلك السيرة العطرة التي نتنسمها كلما طالعتنا إحدى منشورات كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

ملاحظات:

1 ـ التحليلات الواردة في هذه الدراسة مبنية على المعطيات المذكورة في دليل رسائل الماجستير والدكتوراه التي نوقشت في كلية دار العلوم. إعداد فاطمة عباس عبد الرحمٰن ومها أحمد علام. القاهرة، عالم الكتب، 1997، ص218.

2 ـ للمزيد من المعلومات حول الدور الرائد لكلية دار العلوم، يمكن الرجوع إلى:

أ ـ أحمد أحمد هاشم عسل. أثر دار العلوم في النقد الأدبي من نشأتها حتى قيام الحرب العالمية الثانية. ـ القاهرة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1981 ـ 346 ورقة (رسالة ماجستير إشراف عبد الواحد علام).

ب ـ محمد صادق أحمد الكاشف. أثر دار العلوم في الحياة الأدبية في مصر ـ القاهرة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1976 ـ 2مج (رسالة دكتوراه بإشراف أحمد محمد الحوفي).



ـ 1 ـ

عملية الإبداع:

يتعرّض المبدع في أثناء عملية الإبداع لصنوف من الإنهاك النفسي والجسدي، وهي حالة عبّر عنها الشاعر الفرزدق بقوله: «أنا عند الناس أشعر الناس، وربّما مرّت عليّ ساعة، ونزع ضرس أهون عليّ من أن أقول بيتاً واحداً»[1]. لذلك كان الشاعر منهم يستعين بما يستدعي القول ويبعثه في نفسه، فذكروا «أنّ الفرزدق إذا صعبت عليه صنعة الشعر ركب ناقته، وطاف خالياً

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 209، القاهرة، الخانجي، ط3.

منفرداً وحده في شعاب الجبال، وبطون الأودية، والأماكن الخربة الخالية، فيعطيه الكلام قياده»[2]. وتحدّثوا عمّا يفعله جرير، إذا أراد أن يؤبّد قصيدة، من أنّه كان يصعنها ليلاً «يشعل سراجه، ويعتزل، وربما علا السطح وحده، فاضطجع، وغطّى رأسه؛ رغبةً في الخلوة بنفسه»[3].

فهذه المعاناة التي يتعرض لها المبدع، وهذا الاستعصاء الذي يتّصف به فعل الإبداع، من حيث إنّه يحضر ويغيب، ويتحوّل ويتشكّل، هو الذي حفّزهم على أن يعرّفوا الشعر والشّاعر بقولهم: «الشعر: القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها، والجمع أشعار، وقائله شاعر؛ لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره»[4].

فكان وصفهم للشاعر بأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره وليد ملاحظة جيّدة لحالة المعاناة التي يتعرّض لها، حيث يستعصي عليه القول فيغيب، ثم يتيسّر له وينقاد، فهو لا يفارق حالته هذه إلاّ منهك الجسم، مشتّت الأحاسيس والتّصرّفات. ولكنه قد أنجز شيئاً يثير الانتباه، ويميّزه عن غيره.

ـ 2 ـ

تفسير الظاهرة:

وقد أبدى العرب الأوائل إصراراً ملحوظاً على تفسير الظاهرة خرافياً، مستدين في هذا على رصيد من الأساطير، كانوا يعودون إليه عند تفسير كل ما يستعصي عليهم تفسيره. وفي كنف هذا التوجه قالوا بفكرة شياطين الشعراء[5]، وأنّ لكل شاعر شيطاناً يلهمه، وينفث الشعر على لسانه. ويتركز هذا التفسير

---

(2) ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة 1/ 181، القاهرة، مطبعة حجازي، 1934.

(3) نفسه 1/ 181.

(4) الأزهري، تهذيب اللّغة، مادة «شعر»، تحقيق: يعقوب عبد النبي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(5) لا شك أنّ الأمم القديمة كانت مهيّأة بشكل جيد لنزوع يدفع أبناءها إلى الاعتقاد في وجود كائنات خفيّة، تمتلك قدرات خارقة على إلحاق النفع والضّرر، ثم تنامى هذا النوع عندهم، وغذّته الخرافات والأساطير، حتى وقر في نفوس المتأخرين منهم، أنّ هذه الخرافات والأساطير قد حدثت، بل كانت واقعاً عاشه الأوائل، ثم استمرّ تأثيره في المصائر والموجودات.

على القدرة الفائقة، التي يضيفها الخيال العربي إلى عالم الجنّ، وأنّ لهم عالماً يشبه عالم العرب في الجزيرة العربية، فهم يتألّفون من عشائر وقبائل، تربط بينها رابطة القربى وصلة الرحم، فمن قبائلهم الشهيرة قبيلة (مالك بن أقيش)، وقبيلة (بني الشيصبان)[6]. ويزعمون «أنّ الله عزّ ذكره حين أهلك الأمّة التي كانت تسمّى وبار، كما أهلك طسماً، وجديساً، وأميماً، وجساماً، وعملاقاً، وثمود وعاداً، أنّ الجنّ سكنت في منازلها، وحمتها من كلّ من أرادها»[7]. وقد ذكر الأعشى في شعره شيئاً من ذلك، فقال:

أَوَ لَـمْ تَـرَىْ حِـجْـراً، وأَنْـتِ م حَـكِـيـمَـةٌ، وَلِـمَـا بِـهَـا[8]

أَنَّ الـثَّـعَـالِـبَ بِـالـضُّـحَـى يَـلْـعَـبْـنَ فِـي مِـحْـرَابِـهَـا

وَالْـجِـنُّ تَـعْـزِفُ حَـوْلَـهَـا كَـالْـحُـبْـشِ فِـي مِـحْـرَابِـهَـا

بل إنّ الجنّ في تصوّر الجاهليين يتخذون مطايا من حيوانات الصحراء، يمتطونها ويتنقّلون عليها، ولا سيّما الحيوانات التي تعيش في مواطنهم، كالنعام، والظّباء، واليرابيع، والقنافذ، والحيّات[9]، والعقارب، وما شابهها. وأنّ لهم عادات كعادات العرب، فلهم طعماهم وشرابهم، ومقتنياتهم، وأنهم يظهرون للأعراب، ويكلمونهم، ويناكحونهم، ويتخاصمون فيما بينهم، ويثأرون لقتلاهم ويتوجّهون للقضاة ليحكموا بينهم[10]، وأنهم يتفاوتون في أحجامهم وصورهم، وهم طبقات ومراتب، منهم العامّة، وهم جملتهم وجمهورهم، ومنهم الخاصّة، وهم مردة الجنّ، الّذين يكلّفون أصعب المهام وأشقّها، كهذا المارد الذي ورد ذكره في شعر الأعشى، وصوّره منتصباً في عمق البحر، يحرس لؤلؤة كبيرة، ويمنع الغوّاصين من الاقتراب نحوها:

---

(6) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص291، تحقيق: عائشة عبد الرحمٰن، دار المعارف، ط9.

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، 6/ 215، مصر، مصطفى الحلبي، ط2، 1967.

(8) ديوان الأعشى ص251، تحقيق محمد حسين، مصر، المطبعة النموذجية.

(9) الحيوان، 6/ 237.

(10) نفسه، 6/ 224.

وَمَـارِدٍ مِـنْ غُـوَاةِ الْـجِـنِّ يَـحْـرُسُـهَـا ذُو نِـيـقَـةٍ مُـسْـتَـعِـدٌّ دُونَـهَـا تَـرَقَـا[11]

لَيْسَتْ لَهُ غَفْلَةٌ عَنْها، يُطِيفُ بِهَا يَخْشَى عَلَيْهَا سُرَى السَّارِين وَالسَّرَقَا

وخاصّة الجن ومردتهم لهم أمكنة معينة، لعل أهمّها أرض عبقر، و«لذلك قيل لكلّ شيء فائق أو شديد عبقريّ»[12]؛ لأنّ جنّ عبقر متميّزون بالخبث، والعرامة، والقوّة، قال حاتم:

عَـلَـيْـهِـنَّ فِـتْـيَـانٌ كَـجِـنَّـةِ عَـبْـقَـرٍ يَهُزُّونَ بالأَيْدِي الْوَشِيجَ الْمُقَوَّمَا[13]

ـ 3 ـ

شياطين الشعراء:

وفي مجال التصوّر العربي لطاقات الإبداع الشعري، تخيّل العرب أنّ الشاعر يتحرّك بإلهام سحري، وأنّه يقيم علاقة مع قوىً خفيّة، فزعموا «أنّ مع كل فحل من الشعراء شيطاناً، يقول ذلك الفحلُ على لسانه الشعر»[14]. ثم أمعنوا في زعمهم، فسمّوا شياطين بعض الشعراء بأسماء ذكروها، فهبيد هو شيطان عبيد بن الأبرص، وهادر شيطان النابغة الذبياني، ومسحل بن جندل شيطان الأعشى، ولافظ بين لاحظ شيطان امرئ القيس[15]. ثم ازدادوا إمعاناً فيما زعموا، فجعلوا بين شياطين الشعراء قرابة ونسباً، قال الحكم بن عمرو البهراني ضمن قصيدة ذكر فيها من الطّرائف والأباطيل شيئاً كثيراً:

وَتَـزَوَّجْـتُ فِـي الـشَّـبِـيـبَـةِ غُـولاً بِـغَـزَالٍ، وَصِـدْقَـتِـي زِقُّ خَـمْـرِ[16]

ثَـيِّـبٌ، إِنْ هَـوِيـتُ ذَلِـكَ مِـنْـهَـا وَمَـتَـى شِـئْـتُ، لَـمْ أَجِـدْ غَـيْـرَ بِـكْـرِ

(11) ديوان الأعشى، ص367.

(12) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص234، نهضة مصر، 1965.

(13) نفسه، ويراجع في هذا الشأن مقال كتبه: عبد الغني زيتوني عن: الجنّ وأحوالهم في الشعر الجاهلي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء الأول، المجلد (61)، 1986.

(14) الحيوان، 6/ 225.

(15) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص47، نهضة مصر.

(16) الحيوان، 6/ 81.

بِنْتُ عُمْرٍو، وَخَالُهَا مِسْحَلُ الْخَيْـ ـرِ، وَخَالي هَمِيمٌ: صَاحِبُ عَمْرِو

فزعم البهراني: أنّ هذه الجنّية بنت عمرو صاحب المخبّل السعدي، وأنّ خالها مسحل شيطان الأعشى، وذكر أنّ خاله هميم، وهو همّام، يقصد الفرزدق، واسم شيطانه فيما يقال: عمرو.

ثم استهوت قضية شياطين الشعراء نقّاد الشعراء، فخصّصوا لها فصولاً فيما كتبوا، ثم إن الشعراء أنفسهم سعوا لتثبيت هذا الاعتقاد، إذ كانوا يسوقون في أشعارهم شيئاً من هذه المزاعم، الّتي اتّخذها الرّواة مادة للحديث والمناقلة، فقد ادّعى الأعشى أنّ شيطانه مسحلاً أعانه على هجاء شاعر يقال له: جهنّام، حتى قال:

فَلَمَّا رَأَيْتُ النَّاسَ لِلشَّرِّ أَقْبَلُوا ... وَثَابُوا إِلَيْنَا مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمِ[17]

دَعَوْتُ خَلِيلِي مِسْحَلاً، وَدَعَوْا لَهُ ... جُهُنَّامَ جَدْعاً لِلْهَجِينِ الْمُذَمَّمِ

ويزعم حسان زعماً كهذا، فيقول:

لاَ أَسْرِقُ الشُّعَرَاءَ مَا نَطَقُوا ... بَلْ لاَ يُوافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِي[18]

إِنِّي أَبَى لِي ذَلِكُمْ حَسَبِي ... وَمَقَالَةٌ كَمَقَاطِعِ الصَّخْرِ

وَأَخِي مِنَ الْجِنِّ الْبَصِيرُ إِذَا ... حَاكَ الْكَلاَمَ بِأَحْسَنِ الْحِبَرِ

ولا محالة أنّ العرب قبل الإسلام خلعوا على الشاعر صفات الكاهن، والعرّاف، والحكيم، والساحر؛ لأنه ينطق بالقول الفصل، وترجع إليه القبيلة في كلّ شأن من شؤونها، ويتّقي الناس غضبه، ويخشون قدرته على إلحاق الأذى والإيلام. فعل العرب في ذلك الزمن كل هذا؛ لأنّ المسافة بين السحر، والشعر، والدين مسافة جدّ قريبة في المعتقدات البدائية. فالشعر ضرب من السحر، في هذه المعتقدات، والكهّان «كانوا يعرفون باسم الشعراء»[19]، قبل الإسلام، ومن ثم كان الهجاء ممارسة شعائرية بالكلمات «هدفها إيقاع الأذى

---

(17) ديوان الأعشى، ص125.

(18) ديوان حسّان، شرح عبد الرحمٰن البرقوقي، ص174، المكتبة التجارية الكبرى.

(19) ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ص355، بيروت، دار الجيل، ط8، 1996.

بالخصم، وتعطيل قواه، وكان الشاعر إذا تهيّأ لإطلاق هجائه، يلبس زيّاً خاصّاً شبيهاً بزيّ الكاهن، وينشد شعره الذي كان شكلاً من أشكال السحر»[20].

— 4 —

توجيه الفكرة وتعديلها:

فلمّا تبدّى الإسلام ديناً، فإنّ أوّل شيء قوبل به رسول الله ﷺ عند نزول القرآن ادّعاؤهم أنّه شاعر، وساحر، وكاهن، وأنّ القرآن شعر، وسحر، وكهانة؛ لما ساد بينهم من أنّ الجّني إذا ألف إنساناً «تعطّف عليه، وخبّره ببعض الأخبار»[21]، فالقرآن فيما يزعمون شكل من أشكال الشعر، ينشده شاعر به أثر من مسّ الجنّ وخبطه. فلا غرو أن يتعرّض القرآن لهذا الجدل في آيات كثيرة، تتحدّث عمّا يخالجهم من إحساس وثني، منها: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾[22]، ومنها: ﴿وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[23].

وليكون الجدل ولوداً مثمراً شرع الإسلام يحدّد مفاهيمه ويثبّتها، في هذه المسألة وفي المسائل المهمة الأخرى، فكانت كلمة «الشاعر» الشعر «من ضمن الكلمات التي ضبطت دلالتها ضبطاً يساير مطالب الدين ورؤيته، ولا يتعارض مع معارف القوم عن هذا الشعر. انطلق هذا التحديد من توجيهات النّصّ القرآني وارتكز على الثوابت الآتية:

1 ـ نفي صفتي الشعر والكهانة عن الرسول ﷺ، فقد قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾[24]، فذكر ما هو مرغوب عنه، وهو اتّهام الرسول الكريم بأنّه شاعر أو كاهن، وقرن ذلك

---

(20) جابر عصفور، سحر المعلقة، مقال منشور في مجلة العربي، العدد (426)، 5/ 1994.

(21) الحيوان، 6/ 203.

(22) سورة الصّافات، الآية: 36.

(23) سورة الأعراف، الآية: 132.

(24) سورة الحاقّة، الآيتان 41 ـ 42.

بما هو مرغوب فيه من التذكّر والإيمان، فيكون أدنى أحوال المخاطبين بهذا الخطاب شروعاً في التحوّل من هوى النفس إلى اتّزان العقل.

2 ـ تأكيد أنّ القرآن حقيقة مقرّرة، وعظة واضحة ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[25]. ولا يتّصف بما تتّصف به ضروب القول التي ينشئها البشر، لأنّه تنزيل ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿194﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿195﴾﴾[26].

3 ـ دحض المزاعم التي تَنْسُبُ للشياطين نفوذاً إلى الملأ الأعلى، وقدرةً على استراق السمع، وتمكّناً من التنزّل بالخبر الصادق، فقال: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[27]. وقال: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿221﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿222﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿223﴾﴾[28].

4 ـ إثبات أنّ محمداً ﷺ صادق فيما يقول، وأنّه يمثّل الإنسان في أسمى حالات كماله البدني، والخلقي، والعقلي. قد اصطفاه الله؛ ليبلّغ عنه، واختصّه بالوحي؛ أيّ بالمعرفة التلقائية المطلقة لموضع لا يشغل التفكير، وغير قابلة للتفكير[29] أيضاً. وحقيق بمن أعدّ لهذه الغاية ألاّ يكون شاعراً؛ لئلا يختلط لديه اليقيني بالوهمي في أثناء عملية التّلقّي، فهذا الإعداد هو الذي يفسّر قوله جلّ ذكره في حقّ محمد ﷺ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[30].

5 ـ تحديد الصّفات المرتضاة للشّعر والشّاعر، وتركيزها في سورة قرآنية تحمل اسمهم، ورد فيها قوله جلّ من قائل: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿224﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿225﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿226﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

---

(25) سورة يس، الآية: 69.

(26) سورة الشعراء، الآيات 192 ـ 195.

(27) سورة الشعراء، الآية: 212.

(28) سورة الشعراء، الآيات: 221 ـ 223.

(29) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ص168، بيروت، دار الفكر.

(30) سورة يس، الآية: 69.

وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾[31].

فدلّت ألفاظ النّصّ القرآني على ما كان الكلام مسوقاً لأجله، بأن صنّفت الشعراء صنفين: صنفاً يقول ما لا يفعل، وهؤلاء هم شعراء النفاق والكذب، وصنفاً يجمع بين صدق القول، وصالح العمل، وكثرة الذكر، وهؤلاء هم الشعراء الأتقياء المسلمون، الذين لم يَضِلّوا ولم يُضَلُّوا.

وفي ظلال هذا التوجيه القرآني شرع ﷺ يدعو الشعراء لممارسة الفعل الشعري، بوصفه فعلاً يؤمّن وظيفة إعلامية، قوامها الردّ، والتّوضيح، والمناقشة، والدّفاع، والهجوم[32]؛ ليكون التأثير الشعري نصيراً لاقتناع مرتقب، وُكِّل بثّه في النفوس إلى صاحب الدعوة والتبليغ، فأكّد ﷺ هذا التوجّه بالقول، والفعل، وتصحيح التّصوّر.

1 ـ فقد قال ﷺ يخاطب الأنصار: (ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله ﷺ بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم)[33].

2 ـ وانتدب نفراً من شعراء المسلمين؛ ليقفوا في وجه الشعراء المشركين كان منهم حسّان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد اللّه بن رواحة، «فكان حسَان وكعب يعارضانهم بمثل قولهم، بالوقائع والأيام والمآثر، ويعيّرانهم بالمثالب، وكان عبد اللّه بن رواحة يعيّرهم بالكفر... فكان في ذلك الزّمان أشدُّ القول عليهم قولَ حسَان وكعب، وأهونُ القول عليهم قولُ ابن رواحة، فلمّا أسلموا وفقهوا الإسلام، كان أشدُّ القول عليهم قولَ ابن رواحة»[34].

3 ـ وصحّح رسول الله ﷺ تصوّر القوم لمفهوم الإبداع الشعري، فأبطل فكرة

(31) سورة الشعراء، الآيات 224 ـ 227.

(32) وجيه فانوس، العقل النقدي الأدبي عند العرب، مقال منشور في: مجلة الفكر العربي، العدد (72)، 4/ 1993.

(33) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 4/ 1351، طبعة دار الشعب، 1969.

(34) نفسه، 4/ 1352.

شياطين الشعراء؛ لمكانها من عقائد الوثنيين، وآل بها إلى رؤية تجعل الفعل الشعري المرتضى مدداً من قوّة روحية مقدّسة، وعبّر عن هذه الرؤية بقوله لحسان بن ثابت، وهو يحرّضه على هجاء المشركين: (أهجهم أنت. فإنّه سيعينك عليهم روح القدس)[35].

ومن ثم فإنّ الإسلام لم يبطل سجع الكهّان؛ لأنّه كان نثراً متخلّفاً من الناحية الفنّية؛ بل أبطله «لأنّه عمل ذو طابع سحري، وطقس من طقوس العقيدة الوثنية، يرى في الكلمات المركبات على ذلك النحو خواصّ روحية، ونوعاً من القدرة المؤكّدة على إحداث تأثير سحري»[36].

ولا محالة أنّ هذا المفهوم الذي استحدثه الإسلام مفهوم لم يعمّر طويلاً، فقد خمدت فكرة شياطين الشعراء، ثمّ اتّقدت جذوتها مرّة أخرى، واتّصلت بجذورها، تذكيها أوهام الشعراء، ومزاعم الرّواة والمتأدّبين.

ـ 5 ـ

تفسير التّفسير

على أنّ الأمر في مثل هذه المزاعم، إنّما يقرّره مكان الخرافة من عقل الفرد أو الجماعة، بحيث يكون للخرافة مكان بارز في طوايا النفس، والعقل، والخيال، من جهة نقل المعلومات وتمثّلها، ومن جهة تفسير الأحداث وتعليلها[37]. وممّا لا يكاد يدفع أنّ العقل العربي خضع لكثير من الأفكار والتّصوّرات الخرافية المتوارثة، وتلك إن عُدَّتْ كانت فكرة شياطين الشعراء أوّل ما يُعَدّ منها؛ لاندراجها ضمن اعتقاد بوجود كائنات خفيّة تمتلك قدرات على إحداث النفع وإيقاع الضّرّ. وللعرب إزاء هذه الاعتقادات قصص كثيرة متنوّعة،

---

(35) نفسه، 4/ 1359.

(36) أحمد محمد بدوي، علاقة الحبّ بالمعتقدات في شعر الأوائل، مقال منشور في: مجلة الشعر، العدد (24) سنة (1981).

(37) إبراهيم بدران، سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية ـ الخرافة ـ، ص13، بيروت، دار الحقيقة، ط3، 1988.

ذكرها أبو زيد القرشي في جمهرة أشعار العرب[38]، وتعرّض لها ابن هشام في السيرة[39]، وتعقّبها الجاحظ في كتاب الحيوان تعقّباً مفيداً، بناه على شعر للحكم بن عمرو البهراني «ذكر فيه ضروباً كلّها طريف غريب، وكلّها باطل والأعراب تؤمن بها أجمع»[40].

ولئن اتّخذ العرب الأوائل من هذه التّصوّرات الخرافية تفسيراً لبواعث الإبداع الشعري، فإنّ الجاحظ راح يفسّر هذا التفسير ذاته، بأن نزّل الظاهرة في محيطها الاجتماعي، والنفسي، والثقافي.

فردّها أوّلاً إلى الانفراد، والابتعاد عن الإنس، وطول المقام في الأماكن الخالية، وكثرة الوساوس، وقلّة الأشغال، قائلاً: «أصل هذا الأمر وابتداؤه، أنّ القوم لمّا نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة؛ ومن انفرد، وطال مقامه في البلاد والخلاء، والبعد عن الإنس ـ استوحش، ولا سيّما مع قلّة الأشغال والمذاكرين، والوحدة لا تقطع أيّامهم إلاّ بالمنى والتفكير، والفكر ربّما كان من أسباب الوسوسة»[41]. ثمّ يتوسّع الجاحظ في تفسيره الاجتماعي النفسي، ويضيف إلى ما تقدّم أنّ الإنسان إذا استوحش «تمثّل له الشيء الصّغير في صورة الكبير، وارتاب، وتفرّق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فرأى ما لا يرى، وسمع ما لا يسمع، وتوهّم على الشيء اليسير الحقير، أنه عظيم جليل»[42].

وهذا الذي ذكره الجاحظ من أمر الانفراد، والوسوسة، والخوف، والاضطراب، والوهم، وتمثّل الشيء على غير صورته، ممّا هو مترسّخ في النّفوس متمكّن منها، ولا سيّما إذا اعتقد القوم أنّ المكان الذي يعيشون فيه، أو الذي يجتازونه، تعمره كائنات، تترصّد بمن يقترب منه.

ويضيف الجاحظ إلى ما سبق تفسيراً طبيعياً، يرجعه إلى خصائص في

---

(38) انظر: جمهرة أشعار العرب، الفصل الخاص بقول الجن الشعر على ألسنة العرب، ص43.

(39) انظر: سيرة ابن هشام، 1/ 344 وما بعدها، عيسى الحلبي، 1964.

(40) انظر القصيدة وشرحها في الحيوان، 6/ 80، وما بعدها.

(41) نفسه، 6/ 249.

(42) نفسه، 6/ 250.

المكان، وخصائص في الزمان، إذ «في النّهار ساعات ترى الشّخص الصّغير في تلك المهامه عظيماً، ويُوجَد الصوت الخافض رفيعاً، ويُسمَع الصّوت الذي ليس بالرّفيع مع انبساط الشمس غدوة من المكان البعيد، ويُوجَد لأوساط الفيافي، والقفار، والرّمال، والحرار، في أنصاف النّهار مثل الدّويّ، من طبع ذلك الوقت، وذلك المكان، عندما يعرض له»[43].

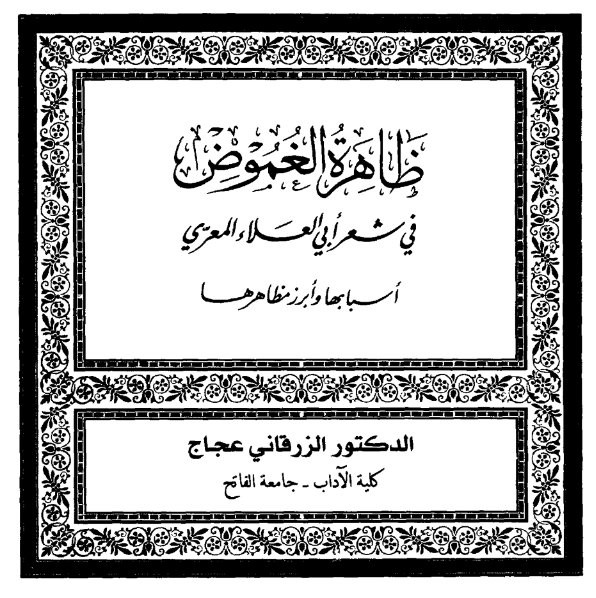
ولا يكتفي الجاحظ بهذا التّفسير النفسي، الاجتماعي، الطبيعي، لفكرة الكائنات الخفيّة وتصوّراتها، حتى يقرنه بتفسير تربوي ثقافي، مؤدّاه: أنهم «جعلوا ما تصوّر لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيماناً، ونشأ عليه الناشئ، ورُبِّي به الطّفل، فصار أحدهم حين يتوسّط الفيافيَ، وتشتمل عليه الغيطان في اللّيالي الحنادس ـ فعند أوّل وحشة وفزعة، وعند صياح بوم، ومجاوبة صدًى، وقد رأى كلّ باطل، وتوهمّ كلّ زور، وربّما كان في أصل الخلق والطّبيعة كذّاباً نفّاجاً، وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر، على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان، وكلّمت السعلاة، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوّجتها». وهم «ليس يلقون بهذه الأشعار، وبهذه الأخبار إلاّ أعرابياً مثلهم، وإلاّ عامّياً لم يأخذ نفسه قطّ بتمييز ما يستوجب التكذيب والتّصديق، أو الشّكّ»[44].

وفي كلّ الأحوال، فإنّ هذا التفسير الذي قدّمه الجاحظ تفسير مقنع؛ لأنّه يتلاءم مع منطق العقل والإدراك، ويتوافق مع رؤى أجيال ما عاد يرضيها اختزال عمل منظم إلى خرافة صدّقها رواة الأخبار، وعوام الناس من الرجال والنساء، في حقبة من حقب التاريخ الأدبي.

---

(43) نفسه، 6/ 248.

(44) نفسه، 6/ 250 ـ 251.



تصدير:

باديء ذي بدء أود التعريف ببعض المصطلحات النقدية التي سوف نتعامل معها في هذا البحث:

أولاً: ما المقصود بالغموض؟

الغموض في اللغة مصدر من «غمض» (بفتح الميم وضمها) وكل ما لم يتجه إليك من الأمور فقد غمض عليك، والغامض من الكلام: الخفي، وهو خلاف الواضح، يقال: حسبٌ غامض: غير معروف، وكلام غامض غير واضح، ويقال للرجل الجيد الرأي: قد أغمض النظر، ومسألة غامضة: مسألة

فيها نظر ودقة، ومعنى غامض: لطيف[1] ومصطلح الغموض كثيراً ما كان يختلط بمصطلح «الإبهام» على الرغم من أن الدلالات التي يحملها المصطلح الثاني (أي الإبهام) دلالات سلبية، فنحن نصف الطريق مثلاً بأنه مبهم، إذا كان خفياً لا يستبين للسائر، واستبهم عليه الأمر: أي استغلق، وكلام مبهم: أي لا يعرف له وجه يؤتى منه[2].

ومما يتصل بهذين المصطلحين ألفاظ أخرى مثل: التعقيد، والمعاظلة في الكلام، والغلو والمبالغة، والإلغاز والتعمية والأحاجي، والرمز والتلميح والإشارة... إلخ.

فالتعقيد: هو أن تستعمل كلمات التركيب في غير معانيها الحقيقية[3].

والمعاظلة: تعني مداخلة الكلام بعضه في بعض، وركوب بعضه لبعض، ويقول الآمدي في هذا الشأن: «ومن المعاظلة تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض، وأن يداخل لفظة من أجل لفظة تشبهها أو تجانسها»[4].

والغلو والمبالغة: مجاوزة الحد والارتفاع، والمبالغة في الأمر أو الشيء، والمعنى الذي يعنينا في هذا البحث هو مجاوزة الحد والزيادة[5].

والإلغاز والتعمية: وهو التعبير عن الشيء بعبارات يدل ظاهرها على غيره وباطنها عليه[6].

الرمز: كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة، وإنما بالإيماء أو بوجود علاقة عرضية أو متعارف عليها[7].

---

(1) المعجم الوسيط (مادة غمض).

(2) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب/ تأليف: مجدي وهبة، وكامل المهندس، ص11.

(3) المرجع نفسه، ص112.

(4) لسان العرب/ لابن منظور (مادة عظل).

(5) انظر المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري ص357.

(6) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص29.

(7) معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي، ص172.

التلميح أو الإشارة: هو أن يشير الشاعر في قصيدته إلى قصة أو شعر من غير أن يذكره[8].

هذا باختصار تعريف بأبرز المصطلحات النقدية التي لها علاقة بظاهرة الغموض، وقد كان للنقاد العرب القدامى والمعاصرين مواقف متباينة من وجودها في شعرنا العربي القديم والحديث..

موقف النقاد العرب من ظاهرة الغموض:

ليست ظاهرة الغموض في الشعر العربي من الظواهر التي اختص بها الشعر الحديث، كما قد يتبادر إلى أذهاننا في أول وهلة، بل نرى أن لهذه الظاهرة جذورها الراسخة في شعرنا العربي القديم، ودليلنا على ذلك ما نجده في كتابات النقاد العرب القدامى من إشارات إلى هذه الظاهرة، فقد تنبه إلى وجودها في الشعر العربي أبرز النقاد. ولعل الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) من أوائل النقاد العرب القدامى الذين تنبهوا لهذه الظاهرة وبرزت في آرائهم النقدية، فمن خلال تتبعنا لأقواله نراه يقول عن ظاهرة التعقيد في الشعر: «وأما التعقيد فإنما كان مذموماً لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة، ويسعى إليه من غير الطريق»[9].

ثم يعلل الجرجاني لسبب ذم هذا المسلك عند بعض الشعراء، فيقول: «وإنما ذُمّ هذا الجنس؛ لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، وكذلك بسوء الدلالة، وأودع المعنى لك في قالب غير مستوٍ ولا مملس، بل خشن مضرّس، حتى إذ رمت إخراجه منه عسر عليك، وإذا خرج خرج مشوه الصورة ناقص الحسن»[10].

ويحدد ابن الأثير (ت 670هـ) موقفه من الغموض في الشعر حيث يقول:

(8) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص119.
(9) أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، ص129.
(10) المصدر نفسه، ص130.

«وأفخر الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[11] فهوى يرى أن تذوق الأدب محتاج إلى قدر من التأمل الذي يفضي إلى إفادة المعنى والتأثر بالتجارب والمشاركة في العواطف والانفعالات إذا وجد القارئ نفسه فيما يقرأ، بعد التدبر والمقايسة بين المشاعر والأحوال.

وممن عالج هذه الظاهرة بإسهاب وعمق كبيرين الناقد الفذ حازم القرطاجني (ت 684هـ) صاحب الكتاب القيم (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) ومن وسائل الغموض التي لاحظها حازم عند بعض الشعراء (الخيال) الذي يعتمدون عليه في نظم أشعارهم وتصوير معانيهم، ويسميه (التخييل)، وهو كما يقول: «أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو من معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صورة ينفعل لتخيلها وتصورها. . ومن طرق وقوع التخييل في النفس أن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال. . .»[12] لأن التخييل كما يرى هذا الناقد يؤدي إلى أنحاء من التعجيب، فيقوى بذلك تأثر النفس لمقتضى الكلام. .

وينتقل القرطاجني بعد ذلك إلى شرح الوسائل التي يمكن عن طريقها إزالة الغموض من الشعر، فإذا كان الغموض عن دقة المعنى فإن على الشاعر أن يجهد نفسه في «تسهيل العبارة المؤدية عن المعنى وبسطها حتى يقابل خفاؤه بوضوحها، وغموضه ببيانها، حتى تبلغ الغاية المستطاعة في ذلك. .»[13].

أما إذا كان الغموض ناتجاً عن كون المعنى مرتباً على معنى آخر لا يمكن فهمه إلا به، فيجب على الشاعر أن يحسن الدلالة على ذلك من العبارة، وألا يحول بين المعنى وما ينبى عليه، وأن يحسن سياق الكلام في ذلك، حتى يُعلم أن أحد المعنيين مترتب على الآخر. .»[14].

وأما إذا كان الغموض غموض، قلب، فإن بعض الناس «يتأول ما ورد من

---

(11) المثل السائر، لابن الأثير، ص6 و7.

(12) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، ص198.

(13) المصدر نفسه، ص278.

(14) المصدر نفسه، ص279.

ذلك تأويلاً فيه سلامة من القلب»[15] ويرى أن ذلك التأويل، وإن بعد «أولى من حمل الكلام على القلب»[16].

وهكذا نرى اختلاف النقاد العرب حول إشكالية الغموض في الأدب، فالبعض يدعو إلى الوضوح كأبي هلال العسكري الذي يقول: «من شرط البلاغة أن يكون المعنى مفهوماً واللفظ مقبولاً. . .»[17].

وقد علل قدامة سبب الالتجاء إلى الرمز، فقال: «وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس، والإفضاء به إلى بعضهم. . .»[18].

وفي أسلوب القرآن الكريم ومعانيه كثير مما يدعو إلى التأمل ويثير الشوق والرغبة في التعرف على بعض الحقائق التي يكتنفها الغموض والإبهام، وقد ورد من مثل ذلك في معرض التهويل والتفخيم، من أمثال قوله تعالى: ﴿فَغَشَّىٰهَا مَا غَشَّىٰ﴾[19] تهويلاً وتعظيماً لما صب عليها من العذاب، وقوله تعالى في فرعون وجنوده ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾[20].

وقد عدّ هذا من جوامع الكلم التي تستقل مع قلتها بالمعاني الكثيرة، أي غشيهم ما لا يعلم كنهه إلا الله عزّ وجل، ولا شك أن الإبهام في مثل هذه المواضع أبلغ وأشد وقعاً وتأثيراً في النفوس من التصريح بحقيقة العذاب المروع الذي لاقوه، أو الألم الذي قاسوه.

وقد يكون الإخفاء والستر حسنة من حسنات الكلام، بل ضرورة من الضرورات توجبها عفة القلب وعفة اللسان والقلم، ويوجبها دفع المضرة أو الأذى عن القارئ أو السامع أو المبدع نفسه، والأديب المجيد هو الذي لا

---

(15) المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

(16) المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

(17) كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، ط دار الكتب العلمية بيروت، 1964م، ص19.

(18) نقد النثر، لقدامة بن جعفر، ص61 و62.

(19) سورة النجم، الآية: 53.

(20) سورة طه، الآية: 78.

تنجلي لك معانيه إلا بعد أن يحوجك إلى طلبها بالفكرة، وتحريك الخاطر لها، والهمة في طلبها، وما كان منها ألطف ـ كما يقول عبد القاهر الجرجاني ـ كان إمتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد، ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف، وكانت به أضن وأشغف[21].

وأما التعقيد الذي يؤدي إلى انغلاق المعاني والتوعر في الكشف عن الأفكار إلا بعد جهد مضنٍ من قبل القارئ أو السامع، فإن هذا النوع مذموم من أقدم العصور، ومن أقدم الكلمات التي قيلت في كراهته والتحذير منه ما كتبه بشر بن المعتمر في صحيفته المشهورة: «وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك. . .»[22].

وفي العصر الحديث هناك من النقاد والشعراء من يميل إلى الغموض في الشعر «ولكن بالمعنى الشعري الخالص، أي المعنى الذي يناقض الإلغاز والتعمية والأحاجي»[23] لأنهم يرون أن «القصيدة العظيمة لا تكون حاضرة أمامك كالرغيف أو كأس الماء، وهي ليست شيئاً مسطحاً تراه وتلمسه وتحيط به دفعة واحدة. إنها عالم ذو أبعاد. . عالم متموج متداخل كثيف بشفافيته. . تعيش فيها وتعجز عن القبض عليها. تقودك في سديم من المشاعر والأحاسيس. . .»[24].

وهذا يدفعنا إلى التسليم بوجوب مقدار من الغموض الذي يحرك فينا تلك التأملات المنشودة، وما ينتج عنها من المتعة والمسرة عند الوقوف على حقيقة المعاني التي يعبر عنها الشاعر، كما أن الجنوح إلى السهولة المفرطة قد يؤدي إلى «زوال الإحساس» بالغرابة الذي يفقد الفن الأدبي قيمته، ويجعل مستقبله

---

(21) انظر دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، ص31.
(22) الموازنة بين الطائيين، للآمدي، 1/ 293.
(23) زمن الشعر، لأدونيس، ص186.
(24) انظر قضايا النقد الأدبي، د. بدوي طبانة، دار المريخ للنشر 1984، ص126.

أمام أسلوب أشبه بما يجده المتلقي في لغة التخاطب، التي تجري في محاورات الناس. .»[25] أضف إلى ذلك أن طبيعة الشعر تقتضي الإيجاز وعدم الإسراف في التوضيح بذكر التفصيلات؛ لأنها تؤدي إلى فقد الإحساس باللذة والشعور بالمتعة التي يجدها القارئ أو السامع في العمل الإبداعي. .

أسباب بروز ظاهرة الغموض في شعر المعري:

تباينت وجهات نظر الدارسين حول ظاهرة الغموض في أسلوب المعري الشعري، فهناك من يرجعها إلى عوامل خارجية كحرص الرجل على «إثبات مهارته في النظم»[26] أو «إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة»[27] وهناك من يرجعها إلى الصعوبات والمشاق التي كان يكابدها المعري في حياته، فيقول: «وما ذنب أبي العلاء إذا كان لم يخلق للسهولة ولا للين وإنما خلق للمشقة والجهد وحسبه أنه لم يلق في حياته سهولة ولا ليناً، أو أنه قد حمل نفسه حملاً في حياته على الإعراض عن السهولة واللين. . .»[28].

وقد أكد الدكتور طه حسين ما قيل عن المعري من أنه وحشي الغريزة أنسي الولادة، فقال: «فهذه الغريزة الوحشية يستحيل أن يصدر عنها أنسي الشعر. .»[29] ويتصل بما تقدم ما ذكره بعض الدارسين من أن للتشاؤم ولتعقيد نفس أبي العلاء أثراً في تعقيد أسلوبه بالتزامه القيود الكثيرة ومنها لزوم ما لا يلزم[30]، فقد كان للظروف الاجتماعية الحبلى بالمفاسد والفتن والدسائس والمؤامرات والنفاق السياسي والديني السائد في تلك الفترة التي عاش فيها أثرها المباشر على أحاسيسه وانفعالاته، فأخرج للناس من وحي فكره الحر ومن جنى

(25) المرجع نفسه، ص133.
(26) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د، شوقي ضيف، ص400، وانظر رأي إبراهيم ناجي، مجلة الهلال، عدد يونيو 1938.
(27) مع أبي العلاء في سجنه، د. طه حسين، ص114.
(28) المرجع نفسه، ص76.
(29) تجديد ذكرى أبي العلاء، د. طه حسين، ص206.
(30) أبو العلاء المعري، أدوارد البستاني، ص140، 141.

خبرته الأليمة ومضات إبداعية ضمنها موقفه من مثل هذه الأمراض الاجتماعية. . .

ونحن بدورنا أمام هذه الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية السائدة في عصر الرجل يجعلنا نؤكد على الرأي القائل أن تلاعب المعري بالألفاظ ودخوله في كثير من المتاهات الفكرية كانت نتيجة التراكمات والضغوط الاجتماعية، ونتيجة الحساسية الخاصة ومعاناته الوجدانية والفكرية، فكانت لغة اللزوميات محاولة إغراق نفسي داخل ساحات اللغة هرباً من محبسيه ومن هنا نستطيع أن نتفهم سبب إهدار طاقته الفنية في سراديب أبنية لغوية مطلقة. .

وكان من نتيجة ذلك ـ أيضاً ـ أخذه بمذهب التقية في أدبه؛ لأنه كان سيء الظن بالناس، شديد الحذر منهم، فكان يحتاط أشد الاحتياط في الإعلان عن آرائه التي تخالف ما تعارفوا عليه، ويخبرنا بذلك غير مرة «بأنه يرى التقية ومداراة الناس ويذهب مذهب المجاز في إظهار آرائه، وإن في نفسه سراً لن يظهر الناس عليه، لأنه يخشى منهم الأذاة»[31] ومن ذلك قوله[32]:

وليس على الحقيقة كلّ قولي ... ولكن فيه أصناف المجاز

وقوله[33]:

لا تقيد عليَّ لفظي فإني ... مثلُ غيري تكلّمي بالمجاز

ومنه قوله أيضاً[34]:

أهوى الحياة وحسبي من معايبها ... إني أعيش بتمويه وتدليس

فاكتم حديثك لا يشعر به أحدٌ ... من رهط جبريل أو من رهط إبليس

فهذه الأبيات ومثلها كثر تدل على أخذه بمذهب التقية وشدة احتياطه من الناس في الإعلان عن آرائه.

---

(31) دراسة في لغة الشعر، د. رجاء عيد، ص138. وانظر تجديد ذكرى أبي العلاء، ص244.
(32) ديوان اللزوميات، لأبي العلاء المعري، 1/ 630.
(33) المصدر نفسه، 1/ 630.
(34) المصدر نفسه، 2/ 675.

وقد أدرك المعري ما يعتري بعض مصنفاته من الغموض والإبهام، ومن ثم أبى لنفسه إلا أن يملي لكتبه الشروح والتفاسير، حتى تكون مثله في اكتفائه بنفسه، وترفعه عن عون الناس له، وخدمتهم إياه، فمن كتبه: «ضوء السقط»، و«راحلة اللزوم» و«السادن» و«خادم الرسائل» إلى غير ذلك من الكتب التي تروي لنا أخبارها ولا نرى جانباً كبيراً من آثارها. . .

وتأمله في الرسالة التي بعث بها لابن القارح كيف يعقب بعد شرحه لأحد ألفاظه، حيث يقول: «وهو آنس الله الإقليم بقربه، أجل من أن يشرح له مثل ذلك، وإنما أفرق من وقوع هذه الرسالة في يد غلام مترعرع، ليس إلى الفهم بمتسرع، فتستعجم عليه اللفظة، فيظل معها في مثل القيد، لا يقدر على العجل ولا الرويد. .»[35].

ولعل من أبرز مصنفاته التي تتضح فيها ظاهرة الغموض ما نلمسه في سقط الزند واللزوميات، ورسالة الغفران من شطرات وفقرات لا يفهمها المتفهم إلا بعد التأمل العميق، وذلك نتيجة، تكلفه الغريب من الأخيلة والألفاظ والتعابير، لأن الغريب في ذلك العهد كان رائج السوق في بلاد الشام والعراق ومصر، وغيرها من الحواضر الإسلامية. . .

أبرز مظاهرها:

1 ـ التعقيد اللفظي، والمعاظلة في الكلام:

لعل من أبرز الصفات التي ينعت بها أسلوب المعري في شعره أنه كان يجمع بين الواضح السهل الممتنع والصعب العويص الملغز في أحيان كثيرة، الأمر الذي دفع بأحد شراح شعره إلى التعليق عليه قائلاً: «أنه أكثر فيه من التغريب والبديع ومزج المطبوع بالمصنوع، فتعقدت ألفاظه وبعدت أغراضه. .»[36] وعلل بعض الدارسين المعاصرين سبب اتكاء المعري على

---

(35) رسالة الغفران، لأبي العلاء المعري، ط/ دار المعارف بمصر 1984، ص382.

(36) شروح سقط الزند 1/ 15، وانظر الجامع في أخبار أبي العلاء، محمد سليم الجندي، 2/ 605.

الغريب من الألفاظ، فقال: «كان يصدر في كل ذلك عن دوافع نفسية معقدة، تعجيزاً منه للآخرين، وتنفيساً عن دخيلته، وتسلية لنفسه، وإظهاراً لمحفوظه الغزير، وإيفاء لخطة دقيقة مرهفة فرضها على نفسه..»[37] ومما نبه عليه الأقدمون في أسلوب المعري من كلام عويص أو معقد ما ورد في قوله:

وبعيدة الأطراف رعنَ بماجدٍ   يردين فوق أساود لم تُطعم

ترعى خوافي الرّبد في حجراتها   سغباً وتعثر بالغطاط النوم

فقد وصفهما الخوارزمي بقوله: «وهذان البيتان من عويص أبي العلاء»[38].

ومن مظاهر الغموض التي تعود إلى القلق والاضطراب في التركيب قوله:

فوارسٌ حربٍ يصبح المسك مازجاً   به الركضُ فقعاً في أنوفهم الشُمُّ

فقد لاحظ الخوارزمي: «إن تركيبه فيه قلق واضطراب»[39] ومعناه أنهم مع شغلهم بالحرب لا يشغلهم ذلك عن استعمال الطيب، حيث أن الضمير في (به) راجع إلى المسك، والركض مرفوع على أنه فاعل (مازجاً)وقوله: (فقعاً) منصوب على أنه مفعوله، ولا يخفى ما عليه التركيب في هذا البيت من تداخل أبعده عن الفصاحة والتناسق والوضوح، وأصابه بنوع من المعاظلة[40].

ومن ذلك ـ أيضاً ـ فصله بين المسند والمسند إليه إذ نراه يفصل بين الفعل وفاعله بأجنبي في قوله:

يلوذ بأقطار الزجاجة بعدما   أريقت لما أهديت في الكثير

فقد جاء الفعل في أول البيت والفاعل قافيته[41].

---

(37) شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، د. محمد بالحاج، الدار العربية للنشر، ص88.

(38) شروح سقط الزند، 1/ 337، 338.

(39) المصدر نفسه، 2/ 856.

(40) انظر شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، ص99.

(41) شروح سقط الزند 3/ 1216.

وفي قوله:

بكت فكأن العقد نادى فريدَهُ	هلم لعقد الحلف خلف خلخالُ

الفعل (نادى) والفاعل (خلف)[42] وواضح هذا الجهد الذي يبذله قارئ البيت لفهمه، و(ال) التي في (العقد) اختلف رأي البصريين فيها عن الكوفيين حيث يقدر البصريون (منها) بعدها، أما الكوفيون فهي لديهم ضمير نابت الألف واللام منابه فالتعبير على مذهبهم فكأن عقدها[43].

ومن العقد اللفظية التي زادت من تعقيد معانيه وغموضها، قوله[44]:

عذيري من الدنيا عرتني بظلمها	فتمنعني قوتي لتأخذ قوتي
وجدتُ بها ديني دنيا فضرّني	وأضللت منها في مروت مروتي
أخوت كما خاتت عقاب لو أنني	قدرتُ على أمر فعدّ أخوتي

فقد عقب عليها أحد الدارسين بقوله: «فأنت تراه يجانس تجنيساً غريباً بين القوافي وحشو البيت، وكأن أبا العلاء يكره الألفاظ إكراهاً على أن تؤدي هذا الجناس المفتعل الذي لا يحوي جمالاً ولا روعة فنية، وأي جمال أو روعة فنية في المجانسة بين قوت وقوتي، ومروت ومروتي، وأخوت وأخوتي. . لكأنما عجز الشعر في هذه العصور عن آداء الجناس القديم الذي كنا نجده في القرن الثالث إلا أن يخرج إلى هذه الفنون من الالتواء والتعقيد. . .»[45].

والدارس يرى وإن كان صاحب هذا التعليق محقاً في تسجيل هذه القيود الفنية التي لاحظها في شعر الرجل إلا أنه في المقابل لم يشر إلى مقدرة المعري الإبداعية في تلاعبه بمثل هذه الألفاظ وتوظيفها للتعبير عما يحس به داخل نفسه من قيود ألزم بها نفسه وبالتالي جاء هذا التعقيد اللفظي إنعكاساً لما يشعر به اتجاه هذه الحياة وما تعج به من مكاره ومكايد. .

---

(42) المصدر نفسه، 3/ 1232.

(43) انظر لغة الشعر عند المعري، د. زهير غازي، ص48.

(44) ديوان لزوم ما لا يلزم / 319.

(45) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص399، 400.

ومما ورد في لزومياته من غموض نتيجة تكلفه التجنيس وتلاعبه بالألفاظ، قوله[46]:

لا يجزعنّ من المنية عاقلٌ فالنعشُ من نُعش الفتى أن يعسرا
والعيشُ من عشى البصير إصابة قلب وإسكان فم لتدثرا

فقد دعاة حب التجنيس إلى أن يستعمل (نعش) بمعنى (نهض) للمجانسة مع (النعش)، وجعل (العيش) في البيت الثاني من (عشى) وعلل الصلة بالقلب والإسكان، أما القلب ففي تقديم الياء على الشين، وأما الإسكان ففي تسكين الياء بعد تحريكها بالفتح، وغير خاف أن هذه الصلة من مفتريات الصناعة اللفظية . .[47].

وهكذا تلاحظ أن استخدام المعري لهذا المحسن البديعي بهذه الصورة من التعسف قد أدى إلى غموض معانيه وضعف تراكيبه، كما أكد ذلك الدكتور عمر فروخ حين قال: «إن أبا العلاء متين التراكيب. . . على أن تكلفه أحياناً يضعف تراكيبه ويجعل فيها نوعاً من الغموض، فإن الأديب إذا انصرف إلى تكلف اللفظ غمط المعاني بعض حقوقها. . .»[48].

ومن مظاهر التعقيد اللفظي استخدامه لاشتقاق نادر غير معروف، من ذلك استعماله لصيفة (المكر) أي الماكر في قوله:

يحس وطء الرزايا وهي نازلة فينهب الجري نفس الحادث المكر

فقد فسرها البطليوسي على أنها مبالغة تعني الكثير المكر، وقال الخوارزمي: إني لم أسمعه إلا ها هنا. . .[49].

ومنه ما يعود إلى استعماله للغريب من الألفاظ الحوشية التي تدل على

---

(46) لزوم ما لا يلزم 1/ 509.
(47) انظر مجلة الأديب، عدد أكتوبر 1944، ص35.
(48) أبو العلاء المعري، د، عمر فروخ، ص39.
(49) شروح سقط الزند، 1/ 147.

معان مشتركةً تؤدي إلى غموض المعنى، وهو ما سجله أحد الدارسين في هذين البيتين من شعره[50]:

شربي على المقلة في مقلتٍ وأكلي المشرق بالمغرب

آثر عندي من طعام لهمٌ يشفع بالمطرف والمطرب

فقد عقب عليهما بقوله: «فالمقلة: الحصاة التي يقسم بها الماء في السفر، والمقلت: الأرض المهلكة، وكلاهما من الغريب الحوشي، والمشرق والمغرب يبدو لأول وهلة أنهما قد وردتا بالمعنى المعروف، لكن المعنى لا يستقيم بذلك، وقد خفي حتى على شارحي الديوان، إذ فسروا (المشرق) بمعنى اللحم القديد وتركوا (المغرب) بلا شرح كأنهم اعتبروها بمعنى الغريب والقرينة تأبى ذلك كله إذ كيف يؤثر المعري أكل اللحم القديد، وهو الذي حرّمه بصورة صريحة وامتنع عنه فعلاً. ولعل المشرق: من أشرق النخل إذا أزهى، أي البلح الباكر، والمغرب من أغرب الدمع: إذا جرى، فيكون المقصود تفضيل شرب الماء القليل وأكل البلح مغموساً بالدمع، على الطعام الفاخر المصحوب بالأنس والطرب.

فالمعاني البعيدة كثيراً ما تؤدي إلى الإبهام والالتباس وتقود إلى اختلاف الرأي وتباين وجهة النظر...[51].

ولكن لا يعني ذلك أن كل مظاهر التعقيد اللفظي والمعاظلة في الكلام في شعر المعري قد جاءت نافرة قلقة بعيدة عن الظواهر الفنية المطلوبة في الجانب الإبداعي، فالدارس لشعر الرجل يرصد كثيراً من مظاهر الغموض تكون أقرب إلى مفهوم البيان ويمكن أن يسمى بالغموض الفني الذي يبعث في الألفاظ والمعاني دلالات متجددة.. وقد وصفه أحد الدارسين بأنه غموض «له وظيفة

(50) ديوان اللزوميات 1/ 175.

(51) معارج الضلال في مجاهل اللزوميات/ كمال اليازجي، مجلة الأديب، عدد تشرين الثاني 1944، ص34.

تخدم الوضوح المنشود. . »[52] ولتأكيد هذا الرأي نتوقف قليلاً عند هذا النص لأبي العلاء[53]:

إذا ما عانق الخمسين حيٌّ	ثنته السنُ عن عنق وجمز
وتهزأ منه ربّاتُ المغاني	كما هزئت برؤية أم جمز
فلا أعرفك بين القوم توحى	بطعن في محلتهم وغمز
ولا تهمز جليسك من قريب	تنبهه على سقط بهمز
فشرُّ الناس معروف لديهم	بقول في مثالبهم ولمز
ألم ترني عرفت وعيد ربٍّ	أقلّ تكلمي وأطال ضمزي

وكما ترى رغم وجود عدد من الكلمات الغريبة لم يحل ذلك دون فهم المعاني العامة للأبيات.

ومما سبق نخلص إلى القول بأن الغموض يكون مستحسناً في النص الشعري أحياناً، ونحن لا نستبعد أن يكون قسم من هذا الغموض الذي ألممنا بنماذج منه في شعر أبي العلاء، كان محاولة فنية جادة ليخلع على معانيه ثوب الأصالة والجدة أو أنه أراد أن يعبر عن رغبته في الخروج من دائرة المعاني المألوفة التي عرفها الشعر العربي عبر عصوره إلى دائرة أوسع باستخدامه للألفاظ الغنية بإيحاءاتها، حتى يخلق في نفس المتلقي الشعور بلذة البحث والتأمل وبالتالي يؤدي إلى شحد الأذهان وترويضها على عمق التفكير. .

2 ـ الإلغاز والإيهام:

الإلغاز ويسمى المحاجاة والتعمية؛ لأجل التعجيز بالإلغاز عن الأشياء مما يختص باختبار الذكاء وسرعة البديهة، وفي هذا الفن صنف أبو العلاء كتاباً

(52) الغموض ومداه في عملية الإبداع الفني للقصيدة الشعرية، د. مصري عبد الحميد/ مجلة الشعر، يوليو 1956، ص20.

(53) ديوان اللزوميات 1/ 629.

خاصاً حدثنا عنه أحد الرواة القدامى، فقال: «وكتاب الإلغاز كبير الحجم رتبه على جميع حروف الهجاء، مشتمل على كل بحور الشعر وأعاريضه وضروبه»[54] وممن أشار إليه ـ أيضاً ـ ابن حجة في كتابه خزانة الأدب، فقد كان أول نموذج قدمه بعد تعريفه لهذا الضرب من ضروب أسلوب الرجل، هذا النص من شعر أبي العلاء في وصف إبرة، حيث يقول:

سعت ذات سم في قميص فغادرت   بـه أثـراً والله شـاف مـن الـسـمِّ

كسـتْ قيصراً ثوب الجمال وتُبعاً   وكسرى وعادت وهي عارية الجسم

ثم علق عليه بقوله: «لم تسفر فيه الوجوه الحسان إلا من وراء ستور التورية..»[55].

وقد لاحظ البطليوسي كثيراً من النماذج الملغزة في شعر أبي العلاء، ومنها ألغازه عن الحرباء بالدويبة في قوله:

فـهـل حُـدثـت بـالـحـربـاء يـلـقـى   بـرأس الـعـيـر مـوضـحـة الـشـجـاج

فقال: «أبو العلاء يلغز كثيراً بالأسماء المشتركة فيوهم أنه يريد معنى وهو يريد معنى آخر يصف أحد الإسمين المشتركين بصفة الآخر...»[56].

واستخدام مثل هذا الأسلوب أحد أسباب تعقيد شعر المعري، مما دعا بابن سنان أن ينفي عنه صفة الفصاحة؛ لأن المعري كما يقول قصد به «إغماض المعنى وإخفاءه وجعل ذلك فناً من الفنون التي يستخرج بها أفهام الناس وتمتحن أذهانهم»[57] ثم يورد نموذجين للمعري أحدهما قوله:

إذا صدق الجد افترى العم للفتى   مكارم لا تكرى وإن كذب الخال

ثم علق قائلاً: «يريد بالجد الحظ، وبالعم: الجماعة من الناس، وبالخال: المخيلة، وقد ألغز عن العم والجد والخال من النسب، فهذا وأمثاله

---

(54) أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري، يوسف البديعي، ص124.

(55) خزانة الأدب، لابن حجة، ص467.

(56) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني.

(57) سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، ص217.

ليس من الفصاحة بشيء وإنما هو مذهب مفرد وطريقة أخرى. . .»[58].

أما الإيهام: ويسمى التورية، فقد كثر هذا اللون ـ أيضاً ـ في شعر أبي العلاء، وهو انعكاساً لمزاجه النفسي، وقدرته على اللعب بالألفاظ، وغرامه بالمحسنات البديعية، ومن أبرز ما تمثل به القدامى من شعر الرجل هذا البيت:

وحرفٍ كنون تحت راءٍ ولم يسكن بدال يؤم الرسم غيرهُ النقطُ

قال ابن حجة في تعليقه على هذا البيت: «قال حذاق الأدب: تراكيب التورية في هذا البيت بالنسبة إلى ديباجة المتأخرين وطلاوة ألفاظهم وزخارف بيوتهم، تستحق قول القائل:

وما مثله إلا كفارع حُمِّض خلاءٌ من المعنى ولكن يفرقعُ

ثم يضيف قائلاً: «. . وأما أبو العلاء فإنه أتى في التورية بلمعة خفية الإيماء شديدة العقادة والتكلف. . .»[59].

وكما شغلت ظاهرة الإيهام في شعر المعري القدامى، خلقت هالة واهتماماً في نفوس كثير من الدارسين المعاصرين، وهو ما دفع أحدهم إلى التعليق عليها بقوله: «. . ولقد هالني مبلغ شغف أبي العلاء بالإيهام، ولا يناظره في هذا إلا احتفاؤه في ديوانه الثاني بلزوم ما لا يلزم بكلفه الثلاث. . .»[60].

ومن خلال استقصائنا لمجمل النماذج التي لها صلة بهذه الظاهرة في شعر الرجل، واطلاعنا على آراء النقاد العرب القدامى والمعاصرين. . نود التنبيه إلى أن هذا الجانب الإبداعي لم يواجه جميعه بالإنكار والنفور من قبل جميع الدارسين، بل وجدنا طائفة منهم قابلته بالاستحسان والإشادة، ولعل من أكثر النماذج استحساناً، قول أبي العلاء:

ولا ظننتُ صغار النمل يمكنها مشيٌ على اللج أو سعي على السَّعر

(58) المصدر نفسه، ص218.

(59) خزانة الأدب، ص205.

(60) شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، ص179.

فقال الخوارزمي: «فيه إيهام مليح، وذلك أن اللّج مما كثر استعارته للسيف حتى أطلق عليه إطلاق الاسم الموضوع بإزاءِ الشيء..»[61].

وفي قوله:

وكـأن الـهـلال يـهـوى الـثـريـا فـهـمـا لـلـوداع مـعـتـنـقـان

قال أحد شراح شعره معلناً عن إعجابه بهذا المعنى: «في هذا البيت إيهام مليح، وذلك لأن (هلالاً) من أسماء الرجال وقد جعله محباً، و(الثريا) من أسماء النساء وقد جعلها حبيبة... وتفسير البيت على ما ذكرته من أسرار هذا الديوان..»[62].

والدارس يتساءل هنا عن السر الذي جعل المعري يلجأ إلى هذا اللون من التعبير، وبخاصة إذا تأملنا في معانيه التي يوهم عليها أو يوارى من أجلها، فإنها لم تكن بذات خطر، ولا تحمل أي حرج للشاعر مع الناس أو الحكام، فإذن الدافع لركوبه هذا المركب حسب اعتقادنا هو نوع من التنفيس والتعويض اللذين كان الشاعر يسمو بهما عن آلامه وغربته بين معاصريه في هذه الحياة التي كان ينظر إليها نظرة تشاؤمية..

3 ـ التلميح والإشارة:

ويكون بالإشارة إلى حادثة معلومة أو أسطورة محفوظة، أو بيت شعر متواتر، أو إلى مثل سائر يجريه الشاعر في كلامه على سبيل التمثيل، وأجوده ما زاد المعنى وضوحاً وملاحة، وقد أشار الأقدمون إلى مواضع كثيرة منه في شعر أبي العلاء، وقد أعانه على ذلك ذاكراته القوية الحفاظة، وقدرته العقلية النفاذة إلى عالم اللاشعور والأخذ منه في الوقت المناسب وبالقدر المطلوب، وقد لاحظ شراح شعره هذه الظاهرة في مواضع متعددة، من ذلك تلميحه في هذا البيت:

---

(61) شروح سقط الزند 1/ 161.

(62) المصدر نفسه 1/ 455.

واخلع حذاءك إن حاذيتها ورعاً كفعل موسى كليم الله في القدس

حيث التلميح إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾[63].

كما لمح الأقدمون في شعره ـ أيضاً ـ أنه كان كثير التلميح إلى معاني الشعراء المتقدمين، ومنه في هذا السياق تلميحه إلى بيت المسيب بن علس في القعقاع، وهو قوله:

ولا هدية عندي غيرُ ما حملت عن المسيب أرواحٌ لقعقاع

وقول المسيب هو:

فلأهدينّ مع الرياح قصيدة من مغلغلة إلى القعقاع

تردُ المناهلَ لا تزال غريبة في القوم بين تمثل وسماع[64]

ومنه ما تضمنه شعره من إشارات تاريخية كثيرة، وهذه لا تفهم إلا بعد معرفة الوقائع التاريخية التي تشير إليها، ومن ذلك قوله[65]:

نجّى المعاشر من براثن صالح ربٌّ يفرج كلَّ أمر معضل

ما كان لي فيها جناح بعوضة والله ألبسهم جناح تفضل

فالمتلقي هنا يتساءل من هو صالح؟ وبمن نشبت براثنه؟ وما الفضل الذي تنصل منه المعري؟ ولا يصل للإجابة التي تزيل الإيهام من ذهنه إلا بمعرفة هذه الحادثة التاريخية التي شرحها المعري في إحدى قصائده..

ويدخل في هذا المضمار استخدامه الإيماء، وقد أشار الشراح إلى أمثلة كثيرة لها، ولعل من أبرز أبياته التي نالت استحسان النقاد قوله:

ورُبّ ساحب وشي من جآذرها وكان يرفل في ثوب من الوبر

علق عليه البطليوسي بقوله: «وتحت هذا الشعر معنى مليح، أخرجه

(63) سورة طه، الآية 12.

(64) ديوان المسيب بن علس، ص65.

(65) ديوان اللزوميات 2/ 351.

مخرج الإيماء والتلويح، وذلك أن النساء الحسان لما كن يسمين ظباءً وبقراً على التمثيل والاستعارة جعلهن منهن على الحقيقة؛ لأن من شأنه أن يخرج المجازات مخرج الحقائق ويجرى الكاذب من الأقوال مجرى الصادق، مبالغة في المعاني التي يغوص إليها ويبني شعره عليها. . .»[66].

ولا يكتفي المعري في شعره بالإيماء الواضح، بل تراه يعمد في بعض الأحيان إلى الإيماء الخفي والتلويح البعيد، وهو أعسر مطلباً، وأصعب مركباً، ومن أمثلته الشعرية التي وقف عندها الشراح قوله:

وحدا النسيبُ إلى العتاب كأنه ريش السهام حدت غروب الهادم

قال الخوارزمي في شرحه: «يقال للسهم إذا مرّ: حداه ريشه، وهداه نصله، وفي كلام أبي النصر العتبي: فجاء كالقدح هدى أوله النصل المطار، وهدى أسفله الريش الظهار، يقول الشاعر: بينما أنا ألتذ بالنسيب إذ جرحني بالعتاب، وأتمتع بروحه إذ آلمني بالعقاب، وفي البيت إيماء خفى إلى ظاهر قولهم: النسيب يجرح القلب. .»[67].

وقد كان المعري بارعاً في تنويع إيماءاته وتلوينها حسب المواقف المختلفة، وإن غلب عليها طابع المبالغة ومن المواضع التي وقف عندها بعض الدارسين المعاصرين، قوله:

يهمّ الليالي بعض ما أنا مضمرُ ويثقل رضوى دون ما أنا حاملُ

حيث عقب عليه بقوله: «ففي كلا المصراعين إيماء وإشارة (بما) إلى ما لا نهاية له من الشجون والهموم والقضايا في مختلف شؤون الحياة»[68].

ومن التعابير المستعارة من قواعد اللغة وأحكام علم العروض، التي كان يوظفها للإشارة والتلميح لبعض المعاني الملغزة، قوله[69]:

(66) شروح سقط الزند 1/ 128.

(67) المصدر نفسه 4/ 1481، 1482.

(68) شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، ص185.

(69) ديوان اللزوميات 1/ 48.

بعدي عن الناس برءٌ من سقامهم ‏ وقربهم للحجى والدين أدواء

كالبيت أفرد لا إيطاء يدركه ‏ ولا سناد ولا في اللفظ إقواء

فهو كما ترى يوظف مصطلحات عروضية، فيذكر الإيطاء، وهو تكرار القافية في أقل من سبعة أبيات والسناد ما يلحق الحرف السابق للروي من فروق، والإقواء اختلاف في حركة القافية والبيت الواحد لا يمكن أن يصاب بأحد هذه العيوب، وهو ما أراد المعري التمثيل به على سلامة الانفراد. .

وهكذا ترى أن أبا العلاء وظف كل إمكانات اللغة ومختلف أنواع ثقافاته الأخرى للتعبير عما يحس به في نفسه ولم يستطع أن يفصح عنه بكل وضوح، لذلك اتخذ من هذه المعارف والمصطلحات العلمية أقنعة لأفكاره وخواطره. .

4 ـ الغلو والمبالغة:

من مظاهر الغموض في معاني المعري ما كان يلجأ إليه في بعض الأحيان من الإغراق والغوص وراء المعاني مما يضفي عليها مسحة من الخفاء وعدم الوضوح منذ الوهلة الأولى، وقد لاحظ الشراح وجود هذه الظاهرة في شعره ومن ذلك قوله:

رحلنا بها نبغي لها الخير مثلنا ‏ فما آب إلا كورها ووضينُها

فقد جنّ سوطي في يدي من غرامها ‏ وجُنّ اشتياقاً في حشاها جنينها

فالمصراع الثاني من البيت الأول إغراق، والمصراع الأول من البيت الثاني إغراق أيضاً[70].

وكذلك قوله[71]:

وتصغي وترضى كلَّ خلق لعلها ‏ تنق ضفاديها ويلعب نونها

وقد لاحظ النقاد أنه كان يمعن في الإغراق والمغالاة من خلال استخدامه

---

(70) شروح سقط الزند 2/ 892، 893.

(71) المصدر نفسه 2/ 903.

للتشبيه، حتى أنه ليغرق فيه إغراقاً في بعض الأحيان، من ذلك قوله يصف سواد العيون:

يـجـول كـلّ سـوادٍ فـي عـيـونـهـم كالأكام في السير عند الأعين النعس

فقال عنه الخوارزمي: «... وأغرب حيث شبه السواد الذي هو في الظاهر الحذق من شدة عدوهم بالآكام»[72].

ومنه قوله:

كــأنــهــا ســـر الإلـــه الـــذي عـنـدك دون الـنـاس يـسـتـكـتـم

فقد أحسن حيث أغرق في التشبيه[73].

أما الغلو فقد لوحظ في مواضع قليلة من شعره ومنها على سبيل المثال لا الحصر، قوله:

ولـــولا قـــولـــك الـــخـــلاق ربـــي لـكـان لـنـا بـطـلـعـتـك افـتـتـان

إذ يقول عنه البطليوسي: «هذا غلو شديد نعوذ بالله منه»[74].

وقد كان النقاد العرب قديماً ينفرون عن المبالغة المفرطة والغلو المتعمل إلا ما كان فيه ما يلطف غلواءه ويقيد إطلاقه..

5 ـ الرمز:

يمثل الرمز جانباً مهماً وركيزة أساسية في ظاهرة غموض المعنى عند المعري، حتى أن بعض الدارسين العرب عدّه (مبتدع) الرمزية في الأدب أجيالاً قبل أن ينتبه الشعراء إليها[75].

فالمعري كان يلجأ إلى أسلوب التقية في شعره بما يتضمنه من الغموض والإبهام، والتعبير غير المباشر واللجوء إلى الرمزية.. ومن المواضع التي تفصح

(72) المصدر نفسه 2/ 697، 698.

(73) المصدر نفسه 1/ 332.

(74) المصدر نفسه 1/ 199.

(75) أبو العلاء (حياته وشعره)، ص118.

عن هذا الفن الإبداعي ما تراه في بعض مرثياته يتخذ من بعض الألفاظ رمزاً للصراع بين الموت والحياة، ففي قصيدته التي قالها في رثاء والد الشريفين، والتي قال فيها[76]:

شغلَ الفوارسَ بثّها وسيُوفُها ... تحت القوائم جمّة الترجاف

لو أنهم نكبوا الغمُودَ لهالهم ... كمدُ الظبا وتغلل الأسياف

طار النواعبُ يوم فاد نواعيا ... فندبنه لموافق ومناف

فقد اتخذ من الغراب رمزاً للتعبير عن صور الرثاء وما يحس به من مشاعر وأحاسيس وانفعالات اتجاه هذه الفاجعة المؤلمة.. وإلى جانب الغرب يدخل السيف والرمح فرعين للتعبير عن موقفه من الحياة والموت باعتبارهما رمزين لشجاعة المرثي، فيصف من خلالهما ما كان يتميز به من صفات وخصائص..

وقد يكتفي بالإشارة البعيدة إلى المعنى والرمز وإلى الغاية بصورة مواراة، كما في قوله[77]:

تواصل حبل النسل ما بين آدم ... وبيني، ولم يوصل بلاميَ باء

رمز باللام إلى الشخص، وبالباء إلى الزواج، وهذا من التوريات البعيدة، أو انقطاع (حبل) النسل بسقوط الحرف الأوسط (باء) وكان يقصد التعمية والتمويه، حيث كان في كثير من المواقف يضطر إلى التضليل تقية، على أن ذلك ليس صفة مطلقة لأسلوبه.

ومن ذلك[78]:

واحذر دعاة ظليم في نعامته ... فرب دعوة داع تخرق الحجبا

المتلقى يظن لأول وهلة أن المقصود بالظليم ذكر النعام لا سيما وقد ذكر معه النعامة، وإنما المقصود بالظليم هنا المظلوم وبالنعامة الليل.

(76) شروح سقط الزند 3/ 1273.

(77) ديوان اللزوميات، ط دار صادر، 1/ 42.

(78) المصدر نفسه، 1/ 119.

وقال ـ أيضاً ـ[79]:

يهوّدُ باغي الحاج والليل مسلمُ على كفره والأرض في زي راهب

هوّد هنا بمعنى مشى، ومسلم على كفره، أي متروك على ستره، وهي غير المعاني التي تظهر لأول وهلة. . .

ولا ريب في أن مثل هذا التوظيف للرمز يثري القصيدة ويزيد في قوتها، ومدى تأثيرها في نفس المتلقي، ذلك بأن الرمز يمكن أن يقوم بأكثر من وظيفة عند استخدامه «فالفكرة التي ربما تبدو مسطحة أو صريحة، أو مغرقة في سكونها وخمولها، يمكن أن يتبدل حالها باستخدام الرمز، لتتحول إلى فكرة تمور بالنشاط والحيوية مكتسبة بذلك أغواراً وأبعاداً لم تكن متوافرة فيها قبل استخدام الرمز، والرمز نفسه مصدر قوة في اللغة الشعرية عندما يراد به إثارة شيء من الغموض في ألفاظ القصيدة أو إيقاعها. . .»[80].

6 ـ الإغراب في الخيال والتصوير البلاغي:

تعد الصورة الفنية بأجزائها ومكوناتها إحدى الركائز الأساسية في المذهب الفني لأبي العلاء بما فيه من غموض وإبانة، أو روعة وإجادة. . ومما لاحظه النقاد العرب من مظاهر الإغراب في التصوير الفني في شعر المعري، أنه كان يقحم التشبيه على التشبيه، إمعاناً منه في التوليد والابتكار، ومن أوضح الأمثلة التي أشاروا إليها في ذلك قوله يصف السحب:

سرتْ لها ترمحُ أبناءها في الجوّ بلقٌ عربياتُ

أو نسوةُ الزنج بأيمانها للرقص قضبُ ذهبياتُ

قال البطليوسي في شرحه: «وشبّه السحاب لما فيه من سواد المطر وحركة البرق ولمعانه بخيل بلق عربية تمشي ومعها أولادها، فهي ترمحها بأرجلها، أو نسوة من الزنج يرقصن وفي إيمانهن قضبان مذهبه. . فاكتفى بذكر

(79) المصدر نفسه، 1/ 145.

(80) مجلة فصول، العدد السابع، أكتوبر 1986، ص70.

المشبه به عن ذكر المشبه وهذا من إقحام التشبيه على التشبيه، وإدخال المجاز على المجاز، وتسمية الشيء باسم ما شبه به؛ لأن الجيوش لما كان تشبه بالسحاب، جعل ذكر السحاب مغنياً عن ذكرها، ساداً مسدها، ولما كانت السحاب تشبّه بالخيل البلق وبالزنج جعل ذكر البلق والزنج مغنياً عن ذكر السحاب، فبعد مرماه وخفي معناه..»[81].

ويرى الدارس أن هذا اللون من التصوير بالتشبيه يناقض الغاية من التشبيه في العمل الإبداعي، والمتمثلة في الإيضاح والتنوير والتسهيل على القارئ في الوصول إلى كنه الفكرة التي يعبر عنها الشاعر، وقد علل البطليوسي لمثل هذا اللون من التشبيه في شعر المعري، فقال: «ومن شأن أبي العلاء أن يومئ إلى المعاني إيماء خفياً، ولذلك تعقد كثير من شعره وجرى مجرى الإلغاز..»[82].

ونحن نرى أن مثل هذا اللون من التعبير يعكس ما كان يحس به داخل نفسه من آلام نتيجة ما ابتلى به من آفة العمى، وما يراه في مجتمعه من مظالم وأناة..

ومن مظاهر الخيال التي أدت إلى الغموض في شعر الرجل الإغراب في بعض استعاراته، الأمر الذي جعل بعضها ينبو عن الذوق، ويجنح معناها إلى الغموض والإبهام، ولعل من أبرز ما سجله النقاد من غموض ومغالاة في استعاراته، قوله[83]:

متى دنّ أنف البرد سرتم فليته ... عقب التنائي كان عُوقب بالجدع

وقوله[84]:

للطيب في منزلها سورةٌ ... مناخرُ البدر بها تقعم

---

(81) شروح سقط الزند 2/ 838 ـ 840، وانظر شاعرية أبي العلاء ص179.

(82) من مقدمة البطليوسي في شرحه لسقط الزند 1/ 18.

(83) شروح سقط الزند 3/ 1340.

(84) المصدر نفسه 1/ 327.

فعقب عليهما ابن سنان الخفاجي بقوله: «وكل ذلك من الاستعارة البعيدة الذميمة...»[85] ومنه كذلك:

وأذنت الجنادب في ضُحاها أذاناً غير منتظر الإمام

فقد «جعل الجنادب مؤذنة في ضحاها، لأنها ترتفع في الهاجرة أصواتها، وكون الآذان في الضحى وغير منتظر الإمام، إغراب من وجهين...»[86].

فالمعري قد ضمّن شعره كثيراً من الاستعارات الملغزة وهذا ربما يدل على أن الرجل أراد أن يظهر للمتلقى جانباً من قدرته على حسن التصرف في الغريب من الألفاظ والأخيلة، ومدى تمكنه من ناحية الكلام.

ولم تسلم كنايات المعري ـ أيضاً ـ من المبالغة والإغراق في الخيال إلى درجة الإيهام والغموض من ذلك قوله:

طموحُ السيف لا يخشى إلهاً ولا يرجو القيامة والمعادا

ويغبق أهله لبن الصفايا ويمنح قوت مهجته الجوادا

فتراه «قد أحسن حيث كنى عن جرأته وشدة بأسه بأنه طموح للسيف، وحيث كنى عن سيادته بأن له أهلاً وأتباعاً، وبأن له نوقاً..»[87]، لكنه اشتط في المعنى وأغرق في المبالغة وأفرط بما لا يحسن له[88].

ومثله قوله ـ أيضاً ـ[89]:

ومطلية قار الظلام وما بدا بها جرب إلا مواقع أنسع

عجبتُ لها تشكو الصدى في رحالها وفي كل رحل فوقها صوت ضفدع

ترى آلها في عين كل مقابل ولو في عيون النازيات باكرع

---

(85) سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، ص129، 130.

(86) شروح سقط الزند 4/ 1461.

(87) المصدر نفسه 2/ 798.

(88) شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، ص139.

(89) شروح سقط الزند 4/ 1529.

فأراد بقوله: «مطلية قار الظلام» الإبل، و(مواقع انسع) آثار السياط، و(النازيات باكرع) الجنادب وهذا لون من الألغاز.

وقد استخدم (أم الشرار) وأراد النار في قوله[90]:

أرضعتها أم الشرار فما تعرف إلا أنيسة الليل ظهرا

ويرجع بعض الدارسين غموض الصورة في شعر المعري إلى استعماله «التراكيب التي تؤدي إلى صور غريبة أو غامضة لا تعطي نفسها في أول قراءة وقد تكثر فيها التأويلات والوجوه..»[91].

7 ـ الإيقاع الصوتي (لزوم ما لا يلزم):

وقد كان للإيقاع النغمي الذي فرضه المعري على نفسه في نظمه، من قيود في القافية والنظم على جميع حروف المعجم، حيث تكلف فيها أعسر الطرق وأعقدها. مما جعل كثيراً من معانيه يكتنفها الإلغاز والإبهام، وقد استحسن هذه الطريقة بعض النقاد العرب القدامى، واستهجنها البعض الآخر، ولو حاولنا تعليل ظاهرة اللزوم هذه عند أبي العلاء بما هي عليه من تكلف وتعقيد وطول نفس لتوصلنا إلى عوامل عديدة كانت وراء بروز هذه الظاهرة في شعر الرجل، ومنها على سبيل المثال لا الحصر موهبته الفذة وحافظته اللغوية الفنية، وفراغه الطويل الممض إلى جانب كل ذلك مجموعة من العوامل النفسية المعقدة في تركيب الشاعر الداخلي،، فتآلفت جميعاً وكان أبرز مظاهرها هذه القيود اللفظية والفنية التي ألزم بها نفسه، فكانت صورة من صورة (التنفيس) و(التعويض) عما يجيش به داخل هذه الشخصية المعقدة..

وقد عقب أحد الدارسين المعاصرين على عادة الالتزام في الشعر العربي، وما تلحقه بالعمل الإبداعي من أذى يجعل أهل الطباع السليمة ينفرون من مثل هذه القيود، فقال: «إن الإسراف في العناية بالقافية ـ وأهم مظهر له هذا

---

(90) المصدر نفسه 4/ 1784.

(91) لغة الشعر عند المعري، ص79.

اللزوم ـ يفقد الشاعر عادة ربط المعاني بعضها ببعض ربطاً منطقياً وأن عبادة القافية في ذاتها يدخل في عقل الشاعر نفسه شيئاً بعد شيء نوعاً من الاضطراب، والفوضى الدائمة. . هذا إلى أن عبادة القافية، تبطل عادة الكلام البسيط، وعادة استمال العبارة المناسبة الدقيقة، فالشاعر مضطر دائماً إلى أن ينفخ المعنى فيطيله ويمدّده من بيت إلى بيت حتى يلتقي بسلسلة القوافي الغنية التي ينشدها، والتعويض عن الكلمة الواحدة بجملة برمتها. .»[92].

وفي القديم أدرك النقاد العرب ما يشوب هذه الظاهرة التي ألزم بها المعري نفسه من خلل ونبو في بعض لزومياته، فجاءت تعليقاتهم على بعضها طافحة بما تضمنته من الخروج عن الذوق السليم، كقوله في قافية التاء مع الخاء[93]:

بنتُ عن الدنيا ولا بنت لي ... فيها ولا عُرسٌ ولا أختُ

وقد تحملتُ من الوزر ما ... تعجز أن تحمله البختُ

إن مدحوني ساءني مدحهم ... وخلت أني في الثرى سختُ

فعقب عليها ابن الأثير بأنه «ينبو عن الطبع»[94].

وقوله في الخاء المضمومة مع الياء[95]:

لا يفقدنّ خيركم مجالسكم ... ولا تكونوا كأنكم سيخُ

ولا كقوم حَديث يومهم ... ما أكلوا أمسهم وما طبخوا

وقد عبر عنه ابن الأثير «بأنه الذي لا مهوى تحته. .»[96].

وفي القديم ـ أيضاً ـ شهد بعض شراح شعره بوجود هذه الظاهرة في لزومياته، ومن ذلك هذا التعليق الطريف لابن السيد البطليوسي، قال فيه:

---

(92) شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، ص158، وانظر كتاب البلاغة الفنية، للأستاذ علي الجندي، ص29.

(93) ديوان اللزوميات 1/ 211.

(94) الجامع الكبير، ص268.

(95) ديوان اللزوميات 1/ 305.

(96) الجامع الكبير، ص269.

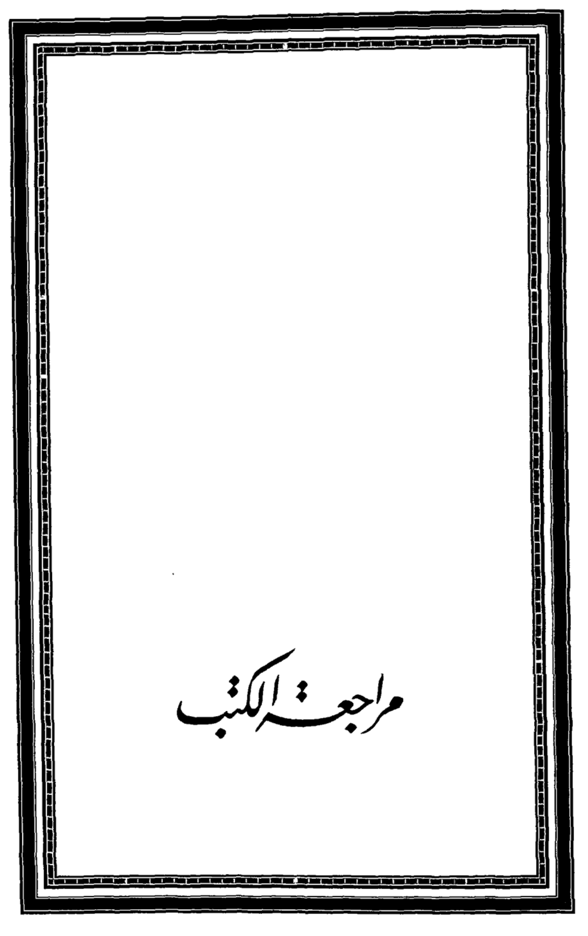
«ولعمري إنه لشعر قوي المباني، خفي المعاني، لأن قائله سلك به غير مسلك الشعراء.. فأكثر فيه من الغريب والبديع، ومزج المطبوع بالمصنوع، فتعقدت ألفاظه وبعدت أغراضه..»[97].

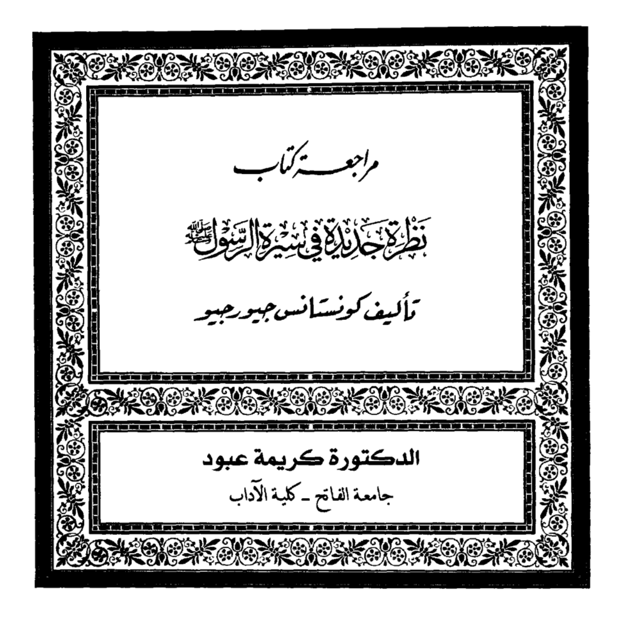
والدارس المتفحص لأشعار المعري في اللزوميات يلحظ أن كثيراً من القوافي قد جاءت مصطنعة متكلفة تكلفاً، وأغلبها لا يخلو من غريب أو لفظ مهجور، أو حشو لأجل القافية مما أدخل كثيراً من معانيه في القلق والاضطراب، وجعلها يغلب عليها طابع الغموض والإبهام..

بقي أن نقول في ختام هذه الدراسة أن هذه النماذج الشعرية التي استشهدنا بها ربما لا تمثل أغلب مظاهر الغموض في شعر الرجل، وربما لم يكن الغموض في جانب منها غموضاً يستعصي على القارئ المتخصص، لكن هدفنا من هذه الدراسة أن يجد القارئ على اختلاف مستوياته الفكرية والثقافية ما ينير له الطريق إلى فهم جانب من تراثنا الإبداعي..

---

(97) شروح سقط الزند/ القسم الأولى من مقدمة البطليوسي، ص20.


مراجعة الكتب



مقدمة

يعتبر علم السيرة من أهم العلوم الإسلامية التي ظهرت منذ فجر الإسلام، وكيف لا . . . وموضوعه هو سيرة سيد الخلق ﷺ وشمائله ومغازيه وجميع ما يتعلق به، وأيضاً كل ما مر به من أحداث عظام ومواقف جسام كان لها أبلغ الأثر في حياة البشرية جمعاء.

وقد ألف الكثيرون في هذه السيرة العطرة فكان منهم السابقون الأولون الذين جمعوا الأخبار والآثار ووثقوها وحفظوها وبذلوا في ذلك الجهد الجهيد، ولكن بعض هذه المؤلفات الأمهات قد تناولتها يد الدسيسة والافتراء من بعض

الشرذمة من اليهود والمنافقين ومن نهج نهجهم وسلك مسلكهم وذلك لتشويه صورة الإسلام ونبي الإسلام ﷺ فوضعوا الأخبار التي توافق هواهم وتتنافى مع أصول ديننا الحنيف، ولكن من رحمة الله بهذه الأمة أن قيض مجموعة من العلماء الأجلاء الذين بذلوا أشد الجهد لكي يمحصوا هذه الأخبار وينقحوها مما شابها، فميزوا الخبيث من الطيب، والصحيح من السقيم، وأرسوا القواعد في نقل الأخبار وبحث الأسانيد، ولكن مما يؤسف له أنه وبعد هذا الجهد الجبار، لا زال هناك بعض المؤلفين ممن يستهويهم الخوض فيما لا يحسنون، ويبدون آراءهم السقيمة في أمور تم الفراغ منها منذ زمن بعيد، وليت شعري هل هو الحنين إلى الدسائس والاختلافات الأولى التي كان رائدهم فيها اليهود وغيرهم من الحاقدين على الدين الإسلامي، أو هو محاولة جديدة ومتجددة للنيل من الإسلام ونبيه محمد ﷺ؟! ومن تلك المحاولات ما عثرت عليه مؤخراً في كتاب يتكلم عن السيرة النبوية واسمه نظرة جديدة في سيرة رسول الله ﷺ اسم الكاتب كونستانس جيورجيو، والمعرب أو المترجم د. محمد التونجي. فهالني ما فيه من افتراءات واختلافات مستوحاة من روايات مزعومة، وأقاويل مدسوسة تتناقض وتختلف اختلافاً جذرياً مع كتب السيرة المعتمدة الصحيحة، وكأني بالمؤلف وهو يكتب هذا الكتاب اختار من الأقوال أضعفها، ومن الأخبار أكذبها ودسها في كتابه، وجعل له هذا العنوان الرنان ليخدع به القارئ العادي ويبلبل أفكاره ويزعزع عقيدته، فهو كما قال مؤلفه «نظرة جديدة» لم يأت بها أحد من قبل وندعو الله أن لا يأتي بها أحد في المستقبل، فقد كان الكتاب يزخر بالحقائق المقلوبة والأخبار المكذوبة والأحداث والقصص المختلفة، إضافة إلى أنه كتب كتابه هذا بعبارات وأسلوب لا يليق بمقام النبوة العالي الذي أوجب الله توقيره، واحترامه أشد الاحترام، زد على هذا ما يستنبطه المؤلف وفق ما يحلو له وما يمليه عليه هواه، وكأنه يتكلم عن شخص من آحاد الناس لا عن نبي يرسل من قبل الله سبحانه وتعالى، والذي قال في شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ وقال تعالى فيه أيضاً: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ وغيرها من الآيات القرآنية التي تدل على عظمة سيدنا محمد ﷺ ومكانته التي لا تدانيها مكانة عند ربه ومولاه سبحانه وتعالى.

ومما زاد الطين بلة أن المترجم أو المعرب ترجم جميع أقوال المؤلف بما فيها من أخطاء جسام وسقطات فادحة دون أي تعليق أو تصحيح أو تهذيب، وكأنه يؤيده ويسانده في كل ما قاله، ولست أدري أكان ذلك عن قصد أو غير قصد، فقد كان من الواجب على المترجم أن يبذل جهده لتحقيق وتصحيح كلام المؤلف حتى لا يقع هذا الكتاب في يد أحد العوام ممن ليست له دراية بعلم السيرة فيعتقد صحة جميع الأخبار الموجودة به فيضل ويضل.

ولهذا رأيت أنه من الواجب على من له بعض العلم بهذا الموضوع أن يقوم برحلة مع هذا الكتاب، يسترشد بالكتب الصحيحة في السيرة والسنة والتاريخ، لعل القارئ يستفيد ويتوصل إلى معرفة الأخبار الخاطئة والراويات المزعومة التي يحتويها هذا الكتاب.

ومن خلال رحلتي مع هذا الكتاب وجدته يضم كلمة عن المؤلف، وأخرى عن المعرب، ثم كلمة الدار الناشرة، ثم قسم الكتاب بعد هذا إلى موضوعات، وبدأ بموضوع مرحلة الطفولة، ثم زواجه ﷺ بخديجة، ثم خبر بنيان الكعبة، ثم نزول الوحي، وهكذا... وكان الكاتب خلال هذه الموضوعات لا يكاد يخرج من حفرة إلا ليقع في هاوية ففي كل سطر من كتابه خطأ فادح وجريمة لا تغتفر. وبما أن الأخطاء كثيرة، وتتبعها يجعل البحث ضخماً وكبيراً، رأيت أن أختار أهم الأخطاء وأبدأ بموضوع: بداية نزول الوحي عليه ﷺ:

1 ـ يقول الكاتب في هذا الخبر: «وفي إحدى الليالي بينما محمد ﷺ في غار حراء متمدداً يغافله النوم أيقظه هاجس وعرض عليه نمطاً من ديباج، كما ذكر ابن هشام في كتابه، ويقول المؤلف أيضاً بأن ذلك النمط قماش حريري كتب عليه بعض الكلمات المكتوبة بماء الذهب... وبعد أن أيقظه ذلك الرجل أراه ذلك النمط الحريري، وقال: اقرأ فأجاب محمد ﷺ ما أنا بقارئ «فوضع ذلك الشخص يده على كتف محمد ﷺ وأعاد عليه قوله: اقرأ، وكان جواب محمد ﷺ ما أنا بقارئ... فوضع ذلك الشخص يديه الاثنتين على كتفي محمد ﷺ وقال: اقرأ، فتألم محمد ﷺ من هذا الضغط الذي لقيه من ذاك

الشخص وكادت قوته تنهار، فسأله وماذا أقرأ؟، قال الذي أيقظه من نومه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① . . .﴾»[1] ص58 هذا ما كتبه المصنف وإنني أقول: ما هذا التجني في حق ابن هشام، إن هذا الكلام لو تمعنت فيه لظهر لك أنه هدم للإسلام من أساسه! فالذي جاء بالقرآن للنبي ﷺ حسب قول المصنف ليس سيدنا جبريل ـ عليه السلام ـ الموكل بالوحي، ولكن شخص مجهول، حيث يكرر كلمة ذلك الشخص في خبره الذي زعم أنه أخذ من سيرة ابن هشام، وابن هشام بريء من ذلك الافتراء. فعندما رجعت إلى سيرة ابن هشام وجدت الخبر يختلف كل الاختلاف عما ذكره المصنف، قال الرسول ﷺ: «جاءني جبريل وأنا في غار حراء، فقال: اقرأ قلت ما أقرأ قال: فغتني حتى ظننت إنه الموت ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قال، قلت ما أقرأ، قال: فغتني حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال اقرأ، قال، قلت: ماذا أقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي. فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① . . .﴾ الآية قال فقرأتها، ثم انصرف عني وكتبت في قلبي. . .»[2].

ويقول النبهاني: جاءه الملك فقال له: اقرأ. . . والملك هو جبريل عليه السلام، وليس شخصاً مجهولاً.

وفي البخاري[3] يقول جاءه الملك وهو في غار حراء أي جبريل فقال: اقرأ. . . الخبر كما ذكر سابقاً.

وبذلك نقدر جسامة الخطأ الذي وقع فيه المصنف، ذاك الخطأ الذي يؤدي إلى إبطال الوحي، وتصح بذلك رواية مشركي مكة، ومن سار على نهجهم إلى يومنا هذا على أن الوحي بالقرآن كان على يد أحد رهبان النصارى، وبالرغم من دحض هذه الأكذوبة البالغة الكذب، وهذه الفرية العظيمة، وقتلها وهي في مهدها، لشدة افترائها ومخالفتها للواقع، ودحضها بالحجة الدامغة من

---

(1) سيرة ابن هشام ج1: 220، وأيضاً ابن إسحاق ص101، ابن كثير ج1: 385.

(2) الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية ص39.

(3) صحيح البخاري ج1: 3ط مصر، الخصائص الكبرى للسيوطي ج1: 228، دلائل النبوة للبيهقي ج1: 394.

قبل القرآن والتاريخ والإجماع والمنطق السليم، والعقل السليم، بالرغم من ذلك فإن المؤلف لا زال يطمع في أن يظهر قرن الشيطان بعد أن أخزاه الله وقمعه، فلم يستطع أن يخرج رأسه، فيا له من تفكير ساذج، وعقل واه كما أنه لم يتطرق أحد من كتاب السيرة إلى أن الكلمات من القرآن المنزل كانت مكتوبة بماء الذهب.

فلست أدري من أين آتى بهذا الكلام...

ويستمر المؤلف في وصف جبريل بالشخص المجهول فيقول: واختفى ذلك الشخص الذي أيقظ محمداً ﷺ وعلمه ثماني عشرة آية ص 61، ومما يدعو إلى الاستغراب أن المؤلف يعرف اسم ذاك الشخص لأنه في نفس الصحفة يقول: ... «فإذا جبريل في صورة رجل...» ص61 فلست أدري ما القصد في عدم ذكره منذ البداية؟!.

ثم إنه أخطأ في عدد آيات السورة فإنه قال: علمه ثماني عشرة آية، وفي الحقيقة عدد آيات سورة العلق تسع عشرة آية، وإنها لم تنزل على الرسول ﷺ دفعة واحدة في أول لقائه بجبريل، بل الذي نزل منها عليه حسب أقوال كتاب السيرة والمفسرين إلى قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

فعن عائشة في أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي... حتى قالت قال الرسول ﷺ... ثم قال أي جبريل: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ فرجع بها الرسول ﷺ... حتى دخل على خديجة...[4].

وكتب علوم القرآن[5] تتفق على أن أول ما نزل من سورة العلق إلى قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾...

2 ـ ونجد المؤلف في ص63 من كتابه يخلط بين الوحي الذي ينزله الله

---

(4) البخاري ج1: 3 مصر، وأيضاً في عيون الأثر ج1: 108، ابن هشام ج1: 219.

(5) البرهان في علوم القرآن ج1: 206، الإتقان في علوم القرآن ج1: 24، في علوم القرآن صبحي الصالح ص366، علوم القرآن للقطان ص65.

سبحانه وتعالى على رسله لتبليغه للناس من الأوامر والنواهي والشرائع، وبين ما يحدث للبشر العاديين من مسلمين وغير مسلمين فيقول: «نحن يجب ألا نعجب من تساؤل محمد ﷺ بعد أن اعتراه الجزع من مصدر الصوت لأن أكثر الناس إذا سمعوا صوت الله يصابون بالرعشة ويقعون في تساؤلات طويلة لمعرفة سر مصدر هذا الصوت. . . ويقول: تقول القديسة تريزا: وعندما يتراءى إلى مسامع المرء صوت الله يتيقن أنه صوته فعلاً، ولكن بعد أن يمضي حين على ذلك الصوت يعتريه الشك. . . » ص63.

وإنني لا أدري ما هو وجه المقارنة بين الرسول ﷺ وبين تريزا هذه؟، فمرة يقارن بينه ﷺ وبين عظماء الغرب، ومرة مع هذه التريزا مع وجود الفرق الشاسع بينه ﷺ وبينهم.

إن الرسول ﷺ كان يأتيه الوحي بطرق عدة منها قوله ﷺ: «يأتيني فيكلمني كما يأتي أحدكم صاحبه فيكلمه»، وقوله ﷺ: «أوتيت وحياً أوحاه الله عز وجل إلي»، وهناك طريقة ينفث في روعه الكلام نفثاً كما قال ﷺ: «إن روح القدس نفث في روعي إن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[6].

وقد يأتيه الوحي مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليه، وقد يأتيه جبريل في صورته، له ستمائة جناح، وقد يأتيه في صور رجل عادي كما في حديث تعليم الصحابة أمور دينهم. . . وقد يكلمه الله كما حدث في ليلة الإسراء والمعراج وقد تكون هناك طرق لا نعلمها يعلمها العليم الخبير.

وفي البخاري أن رجلاً سأل النبي ﷺ كيف يأتيه الوحي، فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال[7]، وأحياناً يمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول».

ولقد أشار الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى صور الوحي في قوله تعالى:

---

(6) علوم القرآن للقطان ص37، عيون الأثر ابن سيد الناس ج1؛ 112.

(7) البخاري ج1: 4.

﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[8] وبهذا نرى أن الوحي للرسل يختلف عن وسواس النفس والشيطان كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ. . .﴾[9].

3 ـ وعندما تحدث عن سورة الضحى وسبب نزولها يقول: «لو لم يكن محمد ﷺ يفكر بالفقراء واليتامى ويقلق عليهم لما أنزل الله عليه بعد مضي ثلاث سنوات ـ مرحلة فتور الوحي ـ السورة الثانية يوصيه بهؤلاء الضعفاء. . .» ص69.

هذا ما قاله المؤلف؟ وبالرجوع إلى سيرته ﷺ من خلال كتب السيرة والسنة نجده ﷺ يهتم بكل الناس على اختلاف طبقاتهم ثم إن الوحي ولقاء جبريل والاتصال بالله كان هو زاد الرسول ﷺ في مشقة الطريق، فلما فتر الوحي انقطع عنه الزاد، واستوحش قلبه من الحبيب، عندئذ نزلت هذه السورة، نزل هذا الفيض من الود والحب والرحمة والإيناس والطمأنينة واليقين في قوله تعالى: ﴿. . .مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣ وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ ۝٤ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥ . . .﴾ ويمضي سياق السورة في التوجيه نحو رعاية كل يتيم، وكفاية كل سائل وإلى التحدث بنعمة الله الكبرى وأولها الهداية إلى الإسلام، وهذه التوجيهات إلى إكرام اليتيم والنهي عن قهره، وكسر خاطره، وإلى إغناء السائل مع الرفق به كانت من أهم إيحاءات الواقع في البيئة الجاحدة المتكلبة التي لا ترعى حق ضعيف غير قادر على حماية حقه، فرفع الإسلام هذه البيئة بشرعة الله إلى الحق، والعدل، والتقوى، والوقوف عند حدود الله.

هذا ما وجدته في كتب التفسير، أما بالنسبة لقوله: إن سورة الضحى هي السورة الثانية التي نزلت بعد فترة الوحي، فإن ذلك غير صحيح، لأن كل ما توصلت إليه من خلال الكتب في هذا الموضوع يقول: أول ما نزل عليه بعد فترة

---

(8) سورة الشورى، الآية: 51.

(9) سورة الأنعام، الآية: 121.

الوحي سورة المدثر حيث يقول ﷺ: «بينما أنا[10] أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض فرجعت. . . فأنزل الله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ. . .﴾ ثم تتابع الوحي. . . وأمره الله بإظهار دينه والدعاء إليه[11] وبهذا[12] يكون أول ما نزل في النبوة «أقرأ. . .» وأول ما نزل في أوامر التبليغ أو الرسالة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ. . .﴾ وأول ما نزل من السور سورة الفاتحة، وفي هذه المسألة أقوال وروايات.

4 ـ ويستمر الكاتب في هذيانه فيقول: «مع ضرورة الإشارة إلى أن الناس، كانوا مضطرين إلى طلب العون من الآخرين. . . لأن ذلك الزمان لم يكن فيه مؤسسة إنسانية تدعى الصليب الأحمر تؤازر المتضررين ولا جمعيات خيرية أخرى تشبع المصابين وتكسوهم. . .» ص69 وإنني أقول له: لعلك نسيت أو تناسيت أن الله أمر بالزكاة وهي الفرض الثالث من فرائض الإسلام[13]، وهناك الكثير من الآيات القرآنية تدعو إلى استخراج الزكاة من أموال الأغنياء ومنحها للفقراء والمحتاجين، فهو حق معلوم في أموال الأغنياء ومنحها للفقراء والمحتاجين، فهي حق معلوم من أموال الأغنياء للفقراء وليست معونة من مؤسسة الهلال الأحمر، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بل نزلت آية توضح الأصناف التي تعطى لهم الزكاة في قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[14].

وقال ﷺ لمعاذ عندما بعثه إلى اليمين «. . . وأعلمهم أن الله افترض

(10) البخاري ج1: 7.

(11) الاستيعاب لابن عبد البر ج1: 35، السير للشماخي ص6.

(12) انظر البرهان في علوم القرآن الزركشي ج1: 208، الإتقان في علوم القرآن ج1: 25، علوم القرآن القطان ص67، علوم القرآن صبحي الصالح ص36.

(13) انظر صحيح مسلم ج1: 37.

(14) سورة التوبة، الآية: 60.

عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»[15]، فإن الله أوجب هذه الفريضة العظيمة، وندب إلى الصدقات والمعونات الأخرى، مما حقق التكافل الاجتماعي بأروع صوره، في حين كانت أوروبا وغيرها من البلاد الأخرى ترزخ تحت ظل العبودية والظلم من الكنيسة ومن الحكام الجائرين، فضلاً عن الجهل المتفشي والأحوال المتردية والفقر المدقع، ولم يكن للإنسانية المزعومة أي وجود على الساحة، والتاريخ الصحيح يشهد بذلك. وأما هذه الجمعيات التي أُنشئت حديثاً فهم قد أخذوا فكرتها عن المجتمع الإسلامي المثالي الذي كان شعاره التضحية والإيثار وبذل النفس والنفيس لأجل الإنسانية ككل وبذلك أقول ما قاله الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[16].

5 ـ وها نحن نجد الكاتب في ص76 من كتابه يقع في تفسير وفهم خاطئ للقرآن، فيقول: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ (214) وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ (215)﴾[17] يقول الكاتب: «لاحظ محمد ﷺ إهمال أقربائه، وانعدام حماسهم نحو دعوته، فتألم كثيراً، ووقع في مرض شديد، وقد نصحه أعمامه بأن يحاول مع أقربائه الأبعدين... فأجابهم محمد ﷺ بأن الله أمره بأن يدعو الأقربين...» وبالرجوع إلى كتب التفسير والسنة والسيرة، لم أجد هذا الخبر، أو مثل هذا الرد من الرسول ﷺ فالله قد بعثه للناس كافة، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[18]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[19] وفي كتب السيرة[20] لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ (214)...﴾ دعا الرسول ﷺ قريشاً فعم وخص، فقال: «يا معشر قريش، أنقذوا أنفسكم من النار، يا معشر بني عبد المطلب أنقذوا

---

(15) البخاري ج2: 124.
(16) سورة الحج، الآية: 46.
(17) سورة الشعراء، الآية: 214.
(18) سورة سبأ، الآية: 28.
(19) سورة الأعراف، الآية: 158.
(20) سيرة ابن كثير ج1: 436، ابن هشام ج1: 237، ابن إسحاق ص126، السير للشماخي ص6.

أنفسكم من النار، يا فاطمة، أنقذي نفسك من النار فإني والله لا أملك لكم من الله شيئاً ولهذا الحديث طرق أخرى ولكن المعنى واحد، ويقول ابن عاشور[21] في هذه الآية تخصيص بعد تعميم، لأنهم أولى الناس بقبول نصحه ﷺ ولئلا يسبق إلى أذهانهم أن ما يلقيه ﷺ من الإنذار لا يقع عليهم، لأنهم قرابة هذا المنذر، وأيضاً فيه تعريض بقلة رعى كثير منهم حق القرابة إذ أذاه بعضهم، وعصوه مثل عمه أبي لهب، وفي حديث عائشة عن ابن عباس في البخاري ومسلم لما نزلت: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قام ﷺ على الصفا ودعا قريشاً. . . حتى وصل إلى يا بني عبد المطلب وطلب من الجميع أن ينقذوا أنفسهم من النار. . ومثل هذا الحديث في الترمذي[22] وغيره.

ومن خلال النصوص السابقة يتضح الدليل على أنه ﷺ دعا جميع الناس إلى الإسلام، وأنه بعد لهم جميعاً، فلعل كاتبنا لم يطلع على هذه النصوص والأحاديث.

6 ـ وعندما وصل إلى موضوع الأرضة التي قرضت صحيفة قريش المتعلقة بحصار بني هاشم في الشعب استعرض الموضوع استعراض الجاهل لذلك الحدث، فخلط في الأحداث التاريخية، فقال: «بعد أن توفي أبو طالب اضطرت قبيلة هاشم إلى انتخاب رئيس آخر فكان أبو لهب، وآنذاك تنبه بنو قريش إلى أن الأرضة قرضت الصحيفة المعلقة بالكعبة. . .» ثم يستمر في ذكر كثرة الأرضة في المناطق الحارة. . . ويتغاضى عن الموضوع المهم وهو ما حدث لتلك الصحيفة، وأن الرسول ﷺ هو الذي أخبرهم بما حدث لها، وكان ذلك معجزة من معجزاته ﷺ، فعندما رجعت إلى كتب السيرة وجدتها تقول: إن الأرضة لم تترك في صحيفة قريش اسماً لله عز وجل إلا لحسته وبقي ما كان فيها من شرك أو ظلم أو قطيعة رحم[23] والبعض الآخر[24] يذكر أن الأرضة

---

(21) انظر تفسير التحرير والتنوير ج19: 200: 202.
(22) سنن الترمذي ج4: 554.
(23) انظر عيون الأثر، ابن سيد الناس ج1: 159.
(24) انظر ابن هشام ج2: 19.

تركت اسم الله ولحست ما في الصحيفة من ظلم وبغي وعدوان وأن الله أطلع رسوله ﷺ على ذلك، فذكر الرسول ﷺ لعمه أبي طالب ما أعلمه الله به وعندما طلب أبو طالب من قريش استخراج صحيفتهم وجدوها كما أخبرهم ﷺ الصادق الأمين ﷺ ومع ذلك لم يزدادوا إلا بغياً وعدواناً.

7 ـ وأيضاً من خلال هذا الكتاب نجد المصنف لا يخرج من حفرة إلا ليقع في هاوية، فمن الأخطاء الفاحشة قوله: «إن الأمة العربية انفردت منذ قديم الزمان بصراحتها... التي نعتبرها عيباً... وعندما نكتب نحجم عن ذكر بعض الكلمات... كأعضاء بدن المرأة أو الرجل... أما الأعراب فصراحتهم لا تمنعهم من ذكر أمثال هذه الألفاظ وفي القرآن شيء من هذا أيضاً...» ص133.

هذا ما قاله المؤلف، وعربه زميلنا المسلم! . لست أدري من أيهما أنا أشد عجباً؟ من علم المصنف بالتاريخ، أو من قدرته على اختلاق التهم والغمز واللمز بالقرآن كتاب الله، أو من تعريب الدكتور المسلم لهذا الهراء دون تعليق أو تفنيد لتلك المزاعم؟! . إن القرآن كلام الله الحق وإن محمداً ﷺ بعثه الله لنشر كلمة الحق وتعاليم الشريعة، ومن واجبه أن يتكلم بصراحة في جميع الأمور حتى في أدق الأشياء مثل الطهارة عند قضاء الحاجة، أو الغسل من الجنابة وغيرها، لأن الخطأ في ذلك يترتب عليه بطلان بعض الفرائض الإسلامية مثل الصلاة وغيرها وبهذا نرى ليس هناك كلام نابئ في أمور الدين.

ثم ما دخل أعضاء المرأة والرجل؟ وما الداعي لذكرها إلا إذا كانت متعلقة بالأحوال الشخصية والمعاملات والحدود والطهارة وفي ذلك الوقت لا بد من توضيح أمور الدين للناس، أما الكلام النابي فالرسول ﷺ أبعد ما يكون عنه وهو الذي يقول: «ليس المسلم بلعان ولا فاحش ولا بذيء».

أما القرآن فألفاظه وحروفه معجزة خالدة إلى أن تقوم الساعة فهو كلام الخالق العظيم العليم، ويحرم على أي مخلوق أن ينتقد فيه حرفاً واحداً أو نقطة واحدة أو حتى أقل من نقطة، فإن القرآن فوق مستوى جميع المخلوقات.

ويستمر الكاتب في هذيانه فيقول: إنهم ـ أي الغرب ـ يحاولون عدم جرح شعور الآخرين...

ونحن نقول له: ماذا يقول في حالات الاعتداء على الأعراض والأموال السائدة عندهم دون خجل أو إحراج...!

8 ـ وفي ص134 يقارن الكاتب بين سيدنا محمد ﷺ وبين رجال الثورة الفرنسية... سبحان الله أي مقارنة بين رسول اختاره الله العليم وعصمه، وقال فيه: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[25] وغيرها من الآيات التي تتحدث عن مكانته العالية عند ربه، وبين رجال من عامة الناس، وربما كانوا ملحدين...؟!.

9 ـ وعندما استعرض الكاتب موضوع الإسراء والمعراج فحدث ولا حرج، فهناك التحليلات الطبيعية، التي لا تنتهي إلا إلى فقدان العقل والجنون، بالإضافة إلى تغيير الأحداث والأخبار، منها أن الله خاطب محمداً ﷺ عن طريق جبريل، وأن الله أمر محمداً ﷺ اثني عشر أمراً، كما أوصى إلى موسى بعشر وصايا، وغيرها من المزاعم، ثم إن المصنف لم يذكر هدية الله للنبي ﷺ.

والأمة الإسلامية وهي الصلاة وبالرجوع إلى كتب السنة والسيرة نجد أن الرسول ﷺ أسرى به يقظة بالروح والجسد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم عرج به إلى السماوات، وفرض الله عليه وعلى أمته الصلوات مباشرة دون واسطة جبريل وكانت خمسين في الثواب وخمساً في الفعل، ثم انصرف من ليلته تلك إلى مكة، وفي الصباح أخبر بما سمع ورأى، فصدقه أبو بكر وكل من آمن به، وكذبه الكفار.

هذه القصة باختصار شديد ومن يريد معرفة التفاصيل فليرجع إلى مصادرها[26].

10 ـ وفي ص148 من كتابه يقع في خطأ فظيع، يتناول فيه كلام الله تناول

---

(25) سورة النساء، الآية: 80.

(26) البخاري ص5: 67: 69، البخاري شرح الكرماني ص15: 98: 99، الخصائص الكبرى السيوطي ج1: 377، الدرر في اختصار المغازي والسير ابن عبد البر 37، الأنوار المحمدية من المواهب اللدينة يوسف البنهاني 51، حدائق الأنوار ومطالع الأسرار ابن الربيع الشيباني ج1: 38، ابن هشام، ابن إسحاق، ابن كثير وغيرها من كتب السيرة والسنة..

الجاهل بتلك الأمور فيبتعد عن الحقيقة، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾[27]، يقول الكاتب: «القصد من الجن هنا سكان الصحراء» ويقول في ص149: الإنس هي الجماعة التي يخاف منها ويرهب جانبها...

ولما كان سكان المدن بحكم تمدنهم متألفين متآنسين فإن الأعراب قديماً كانوا يسمونهم الإنس، ويسمون سكان الصحراء الجن، ولكن تبدلت الكلمات بلفظين آخرين هما أهلي ووحشي...» هذا ما قاله المؤلف في الجن! والحقيق أن الجن طائفة من مخلوقات الله خلقهم من النار وخلق الإنسان من الطين والملائكة من النور كما أن الجن يعيشون في كل مكان، وليسوا من سكان الصحراء فقط.

بل يعيشون حتى في ناطحات السحاب، لأنهم أجسام غير مرئية سريعة الحركة تخترق الجدران وتطوي المسافات بما أعطاها الله من قدرة عجيبة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿26﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾[28].

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[29]. وفي الصحيح من حديث الجن أنهم سألوا الرسول ﷺ الزاد فقال: «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم، وكل بعرة علف لدوابكم» ثم قال الرسول ﷺ لأصحابه: «فلا تستنجوا بها فإنهما طعام إخوانكم»[30].

وبهذا نرى أن الجن يختلف عن الإنس، وهناك آيات كثيرة في القرآن تتحدث عنهم من ذلك قصة سيدنا سليمان عليه السلام مع الجن وعرش بلقيس وغيرها من الآيات بل هناك سورة تسمى سورة الجن.

ومن خلال ما سبق ذكره يتضح أن الجن مخلوقات تختلف عن الإنس،

---

(27) سورة الأحقاف، الآية: 29.

(28) سورة الحجر، الآيتان: 26 و27.

(29) سورة الأعراف، الآية: 27.

(30) صحيح مسلم ج1: 332 دلائل النبوة للبيهقي ج8: 11.

فمن أين يأتي الكاتب بتلك التفسيرات الخاطئة؟ فلعلها من كلام غلاة الباطنية الذين أرادوا فتنة المسلمين بتفسيراتهم المبنية على الوهم.

11 ـ ونراه في ص204 من كتابه يتكلم عن العرب، وأن عدداً منهم لا يرى من النساء إلا أمهاتهم، فلا يعرفون كيف يكون شكل المرأة، وقد يشيخون، ويموتون، ولا يرون تلك المرأة التي تبعث في نفوسهم السكن والسعادة. . . لذا فلا عجب أن رأينا الله حين يتحدث عن لذائذ ما في الجنة يؤكد على الحور العين للرجال وعلى الولدان للنساء. . .

لله ذر هذا المصنف من عالم بكل الأمور، فلست أدري من أيها أعجب، من وفور علمه أو من نزاهة نقله أو من التفسيرات الخاطئة للقرآن الكريم؟!.

إن المرأة كانت في الجاهلية غير متحجبة، وتخرج لقضاء حوائجها، وترى الرجال ويرونها، وعندما أمر الله النساء بالتحجب كان من حق الخاطب أن يرى خطيبته، كما قال ﷺ لرجل خطب امرأة «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[31].

بالإضافة إلى أن الرجال والنساء، كانوا يتزوجون في سن مبكرة، بل كان تعدد الزوجات متفشياً بينهم، وكانت النساء يخرجن ويتحدثن للرجال، وكان منهن الشاعرات مثل الخنساء، والشجاعات مثل أم عمارة (نسيبة بنت كعب المازنية) وغيرهن. . .[32].

أما الجنة ـ جعلنا الله من أهلها ـ وما فيها من الحور العين فإن تلك الأحاديث لا يفهمها إلا أصحابها، وليس لها علاقة برؤية المرأة، أو عدم رؤيتها، بل ربما كان الاختلاط المتفشي والاستهتار بالقيم في عصرنا الحاضر والذي يؤدي في أحيان كثيرة إلى انتشار الفاحشة من أسباب ذكر الحور العين، حتي يصبر الرجال ولا يقعون في الحرام، ويكون جزاؤهم في النهاية الحور العين.

---

(31) سنن الترمذي ج3: 388 ط مصر.

(32) انظر عيون الأثر ابن سيد الناس ج2: 21.

أما بالنسبة للقرآن فإنه معجزة خالدة لجميع الأمم في جميع العصور، فإن القرآن صالح للعصر الذي كانت المرأة لا ترى فيه إلا نادراً، والعصور التي وصل فيها الاختلاط والاختلاء، والاستهتار لنهايته، أما قوله الولدان للنساء فإنه تفسير خاطئ للقرآن الكريم: ففي قوله تعالى: ﴿مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَـٰبِلِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾﴾[33]، وقوله أيضاً: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ . . . مُّخَلَّدُونَ﴾[34]، وتذكر كتب التفاسير[35] أن الولدان يخدمون أهل الجنة من الرجال والنساء ويطوفون عليهم بالأكواب والأباريق.

12 ـ وعندما وصل إلى موضوع غزوة أحد يقول: «إن المنافقين تراجعوا من أمكنتهم في حين أن اليهود ثبتوا في أماكنهم مع المسلمين» ص253.

إن المؤلف يأبى إلا أن يأتينا بالعجب العجاب ليزداد انبهارنا بسعة علمه، وتبحره في علم السيرة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية. . . إن ما ذكره لا وجود له في كتب السيرة، ففي ابن هشام[36]: أن الأنصار يوم أحد قالوا: للرسول ﷺ ألا نستعين بحلفائنا من اليهود؟ فقال ﷺ: «لا حاجة لنا فيهم» وقال أيضاً: «لا نستنصر بأهل الشرك على أهل الشرك»[37]، أما الذين انسحبوا فهم بعض المنافقين، وعلى رأسهم عبد اللّه بن أبي سلول، والمنافقون الذين اعتبرهم المؤلف ـ في موضوع سابق من موضوعاته ـ محايدين ها هم يحاربون المسلمين من الداخل، ويسببون ثغرة في جيش المسلمين.

13 ـ وعندما تحدث في موضوع جمع القرآن وتدوينه المعجزة الخالدة شريعة المجتمعات، حاول التشكيك في طريقة جمع القرآن وتدوينه فقال: «إن حفصة كتبت نسخة من القرآن بخط جميل قبل أن يدون القرآن، وسميت الآيات قرآن حفصة ص273. . .».

---

(33) سورة الواقعة، الآية: 17.

(34) سورة الإنسان، الآية: 19.

(35) انظر تفسير البضاوي ج2: 435، 459، تفسير القرآن المجيد محمد البزوادي ج7: 85.

(36) ابن هشام، ج 3: 17.

(37) طبقات ابن سعد ج 3: 480، ابن كثير ج 3: 27، المغازي للواقدي ج1 : 215.

والحقيقة الأكيدة المؤكدة أن القرآن كتب وجمع ودون في عهد الرسول ﷺ على كل ما يصلح للكتابة في ذلك العهد بالإضافة إلى حفظه في الصدور.

وفي كتب علوم القرآن[38]، عندما تولى أبو بكر الخلافة كون لجنة من كبار الحفاظ للقرآن وعلى رأسهم زيد بن ثابت كاتب الرسول ﷺ لجمع القرآن من العسف واللحاف وصدور الرجال، وبقيت تلك الصحف عند أبي بكر حياته، ثم صارت إلى عمر، وبعد وفاته بقيت عند حفصة[39] باعتبارها زوجة الرسول ﷺ وابنة عمر، وفي عهد عثمان بن عفان، اتسعت الفتوحات الإسلامية وتفرق القراء في الأمصار، فأرسل عثمان إلى حفصة لترسل إليه الصحف وأمر زيد بن ثابت ومجموعة من كبار الحفاظ للقرآن فنسخوها في المصاحف، ثم أمر بإرسال المصاحف إلى الأمصار، ورد الصحف إلى حفصة، وأمر ما سواه من القرآن أن يحرق. وبهذا نرى أن الصحف التي كانت عند حفصة ليست من جمعها، ولكنها بقيت عندها لتحفظها للمسلمين.

14 ـ ثم يذكر حادثة تدل على الجهل، أو على تعمد في عدم فهم معاني أقواله ﷺ فيقول: ومع أن لمحمد ﷺ تسع نساء فإنه كثير الحياء، ووردت في كتب الإسلام عدة أقاصيص تروي شدة حيائه، ومن ذلك أنه دخل حقلاً مزروعاً فيه النخيل فشاهد القائمين عليه ينقلون غبار الطلع من شجرة إلى أخرى، فسأل النبي ﷺ لماذا يفعلون هذا؟ فأجابه أحدهم الأشجار التي في حوزتنا مذكرة فنلقحها بغبار الطلع المؤنثة وبعملنا هذا تحمل الأشجار فخجل النبي ﷺ لدى سماعه هذا الكلام، حتى تصبب العرق من جبينه فقال لهم: لا تعودوا إلى مثل هذا ثانية، ونفذ البستانيون أمر النبي ﷺ فعزفوا عن عملهم، لكن الأشجار لم تثمر ذلك العام، لأنها لم تلقح، وحين سمع النبي ﷺ بأن النخيل لم يأت

---

(38) انظر البرهان في علوم القرآن الزركشي ص234: 236، مباحث في علوم القرآن القطان ص126 ط2، 1996، الإتقان في علوم القرآن السيوطي ج1: 57: 59.

(39) تهذيب الأسماء، النووي ص338، دول الإسلام الذهبي ص30 ط1985 بيروت.

بمحصوله بسببه عاد فسمح لهم بتلقيحه، لكنه لم يعد يدخل الحقول أيام التلقيح . . . ص274.

ما هذا الهذيان والهلوسة؟ ما معنى الأشجار المذكرة والمؤنثة؟ وكيف تحمل الأشجار، وكيف العري وابن النخيل لا يعرف التلقيح في الأشجار؟، وكيف يكون الخجل من هذه الأمور العادية؟ التي تساعد في كثرة الإنتاج ووفرة المحصول؟!.

وما دخل التسع نساء في أمر النخيل؟ وما معنى: ومع أن له تسع نساء فإنه كثير الحياء. . .؟ إن هذا الكلام يدل على أن قائله قد أصيب في عقله، وكان الأجدر به وهو لا يعلم تلك المعاني السامية، والألفاظ الراقية التي لا يمكن ويستحيل أن يصل إلى فهم معانيها، كان الأحسن به أن يترك الخوض فيما لا يستطيع فهمه وإدراكه، حتى لا يقع في الأخطاء الشنيعة.

أما الخبر الذي خلط فيه وذكره بطريقة مضحكة فهو كالآتي: إن الخبر يتحدث عن تأبير النخيل، فعندما سألهم الرسول ﷺ «لماذا تفعلون ذلك؟» قالوا: إنهم يأبرون النخيل لتصلح قال ﷺ: «لو لم تفعلوا لصلحت» وهو كلام حق وقول صدق وقد خرج منه هذا الكلام على ما عنده من الجزم واليقين بأنه تعالى، هو الفاعل بالإطلاق[40]، وذلك الجزم واليقين مبني على مشاهدة سريان فعله تعالى في سائر الكائنات مباشرة بلا واسطة ولا سبب بحيث لا تتحرك شعرة، ولا يخفق قلب ولا تطرف عين إلا هو فاعله تعالى، فعنده في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ مشاهدة دائمة ويقين يناسب هذه المشاهدة، وهو أن يجزم بمعنى الآية جزماً لا يخطر معه بالبال نسبة الفعل إلى غيره تعالى، فصاحب هذا المقام إذا أشار إلى سقوط الأسباب ونسبة الفعل إلى الله كان قوله حقاً وكلامه صدقاً أما الصحابة فلم يصلوا إلى هذه الدرجة من اليقين ولهذا لم يحدث الصلح دون تلقيح، أو لم يفهموا معنى كلامه أصلاً، بمعنى أن الصلح بإذن الله وبمشيئته تعالى، وليس بما تفعلون حيث كان يريد اختبار إيمانهم

---

(40) انظر الإبريز عبد العزيز الدباغ ص80.

وتوكلهم على الله ولهذا قال لهم في النهاية «أنتم أعلم بأمور دنياكم» ولم يتوسع معهم في هذا الموضوع.

وإنني أرى أن هذا التفسير لقوله ﷺ في هذا الموضوع أجمل وأروع تفسير يناسب مقام النبوة، كما أنني وجدت تفاسير مماثلة لهذا الحديث في الكثير من الكتب، منها القاضي عياض في كتابه الشفاء، ولكنني لم أجد ما ذكره الكاتب من حياء الرسول ﷺ من تلقيح النخيل.

إن الحياء في الإسلام من ارتكاب المحرمات، الجرائم المروعة، والحياء والخجل في الإسلام، أيضاً من الانحلال والاستهتار والشيوعية الجنسية التي تعتبر علامة مدنية الغرب وتقدمه.

15 ـ وفي حديث الإفك يقول: إن السيدة عائشة شرحت لصفوان ما جرى لها... ص284. وهذا الكلام غير صحيح لأنها لم تكلمه ولم يكلمها وكل ما فعله أنه أناخ لها الجمل فركبت، ثم قاد بها الجمل حتى أوصلها إلى الجيش الذي فيه النبي ﷺ ففي البخاري قالت عائشة: والله ما تكلمنا بكلمة[41] ونجد الخبر نفسه في كثير من كتب السيرة[42].

16 ـ ويستمر كاتبنا في تخبطه وأخطائه الشنيعة، فعندما تناول موضوع عام الوفود، ذكر في ص369 إن الرسول ﷺ استجاب لرغبة الطائف في إعفائهم من بعض الفرائض الإسلامية في بداية أمرهم.

وبالرجوع إلى كتب السيرة اتضح أن هذا الخبر غير صحيح. والحديث، هو في رمضان سنة تسع من الهجرة، جاء وفد ثقيف ـ الطائف ـ إلى المدينة فأسلموا وصاموا مع الرسول ﷺ ما بقي من رمضان، وكانوا قد سألوه أن يترك لهم الطاغية ـ صنم كانوا يعبدونه ـ وأن يعفيهم من الصلاة وأن لا يكسروا أوثانهم بأيديهم فقال ﷺ أما كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه، وأما الصلاة فإنه لا خير في دين لا صلاة فيه وأما الطاغية فإن الرسول ﷺ أبى أن يدعها

(41) البخاري بشرح الرماني ج15: 52، البخاري ج5: 149، البخاري بحاشية السندي، ج2: 37، 38.

(42) انظر ابن هشام ج3: 189، مغازي الواقدي ج2: 429 وغيره.

إطلاقاً وعندما عادوا إلى بلادهم بعث معهم من يكسر ويهدم[43] الطاغية وكل الأصنام، ومن خلال ما سبق ظهر لنا أنه ﷺ لم يستجب لرغبة الطائف بل هم الذين أذعنوا لأوامر الإسلام.

17 ـ أما آخر موضوعات الكتاب الذي تناول فيه مسألة انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى والمفروض أن يكون آخره مسكاً فقال: «لفوا جسده ﷺ بقماشة حمراء اللون ويقول: بل لفوه بقطعة بساط أحمر» ص386.

يحيرني إصرار هذا الكاتب إنه لا يخرج من حفرة إلا ويقع في هاوية، لست أدري من أين يأتي بهذا الافتراء، فهل يعقل أن نور الأنوار قد لفوا جسده الطاهر بقطعة بساط أحمر؟ من أين له كل هذه المعلومات القيمة؟ ألم يقرأ ما كتبه البخاري وابن هشام وابن إسحاق وابن كثير وغيرهم من كتاب السيرة والسنة؟ ألم يمر عليه أنه ﷺ كفن في ثلاثة أثواب بيض؟ حسبي الله ونعم الوكيل في هؤلاء الحاسدين الحاقدين على الإسلام ونبي الإسلام!.

عندما رجعت إلى كتب السنة والسيرة وجدت الذي اتفق عليه الجميع أنه ﷺ بعد أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، وبعد تغسيله ﷺ كفن جسده الطاهر بثلاث أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة وأنها أثواب سحولية[44] من كرسف بيضاء[45] وقيل: ذكر لعائشة قولهم: في ثوبين وبرد حبرة فقالت: «قد أتى بالبرد ولكنهم ردوه ولم يكفنوه فيه»[46] وقيل: أنهم سألوه قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى فيما يكفنوه قال: «في ثيابي هذه وإن شئتم ثياب بياض»[47] فمن

(43) انظر الخصائص الكبرى ج2: 144، ابن هشام ج4: 138، الدرر لابن عبد البر 184، فقه السيرة للبوطي 331، طبقات ابن سعد ج1: 313 السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ج3: 431، خاتم النبيين أبو زهرة ج2: 84.

(44) مدينة باليمن.

(45) القطن.

(46) البخاري ج2: 93، ابن كثير ج4: 522.

(47) خاتم النبيين أبو زهرة ج2: 199، الأنوار المحمدية النبهاني 592، السير للشماخي ص16 فقه السيرة البوطي 369، ابن هشام ج4: 229، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ج3: 490، الروض الأنف ج4: 276، تهذيب السيرة 397.

خلال ما سبق ذكره لم يكن هناك ذكر لبساط ولا لون أحمر، فمن أين يأتي بهذا الافتراء والمعلومات الخاطئة الكاذبة.

ملاحظات عامة

1 ـ الكاتب من خلال كتابه يتخبط تخبط شهود الزور، ولا أدري أن كان ذلك عن قصد وتعمد أو عن جهل وقلة معرفة باللغة العربية وأحداث السيرة النبوية، فهو أحياناً يلمز الرسول ﷺ في حياته مع زوجاته أمهات المؤمنين، مغلفاً كلامه المستهجن بغلاف الحياء والخجل، وتارة يقول إن الذي أعاد بناء الكعبة مهندس روحي، وأخرى يعرج على هاوية سحيقة بقوله: إن القرآن يحتوي على كلام نابئ، وإن الجن سكان الصحراء، ضارباً بجميع مقاييس العقل والنقل عرض الحائط، ومرة يقول: إن سبب إعجاب خديجة بمحمد ﷺ هو جماله وشبابه، ونسي أن السبب الحقيقي هو أخلاقه وصدقه وأمانته وما سمعته من خادمها ميسرة الذي ذهب معه في رحلة إلى الشام، كما أن الكاتب كان مصراً على أن محمداً ﷺ قد طرد من قبيلته، وهذا الخبر لم أجد له أثراً في أي مصدر من مصادر السيرة، والحقيقة إنه ﷺ هاجر وفر بدينه إلى المدينة بأمر ربه، وهناك فرق بين الهجرة والطرد، كما أن الكاتب حاول أن يجعل خطة الرسول ﷺ ببدر هي خطة أبو الإسكندر المقدوني فيا له من خيال جامح وأمنية للمصنف حال دونها العقل والنقل. إن خطته ﷺ ببدر كانت من عنده والنصر من عند الله، حيث أرسل جنوداً من الملائكة قاتلت مع المسلمين في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[48].

2 ـ كل موضوعات الكتاب أخبارها مقلوبة متغيرة الأحداث والحقائق بالإضافة إلى التناقض في رواياته مما يدل على أنه ليس متأكداً مما يقول.

---

(48) سورة الأنفال، الآية: 9.

3 ـ موضوعات الكتاب مسطرة بأسلوب أدبي غير موثق، والسيرة يجب أن توثق أخبارها، وتكتب بروح إسلامية وبأسلوب يليق بمقام النبوة، وطبعاً لا لوم على الكاتب في هذا، لأنه غير مسلم، ولكن اللوم على المعرب أو المترجم، الذي لم يعلق على أحداث وأخبار الكتاب ولم يوضح الأخطاء ويرشد إلى الأخبار الصحيحة.

4 ـ إن الكاتب لم يتقيد بالأمانة العلمية في نقل الأخبار وتحليلها، وحتى بعض المواقف التي يشعر القارئ أن الكاتب حاول فيها أن يكون منصفاً فإن تلك المواقف تتخللها العبارات الغامضة والسهام المسمومة قال الشاعر:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أكبر

وفي النهاية إن ما دعاني إلى مراجعة هذا الكتاب ونقده هو الغيرة على الإسلام والمعجزة الخالدة ونور الأنوار سيدنا محمد ﷺ.



وقعت في يدي مؤخراً لأول مرة نسخة من هذا الكتاب على الرغم من أن تاريخ طبع دار الجيل البيروتية للكتاب يرجع إلى سنة 1979. وقد فوجئت بأغلاط مطبعية شانت طباعة 69 آية من بين الآيات التي استعان بها الدكتور طعيمة على إيضاح أفكاره. وكان يجب على المسؤولين عن طباعة نسخ الكتاب أن يتلافوا الوقوع فيها. وما أن انتهيت من قراءة النسخة حتى أحسست بواجب عرض ما فيها على القارئ المسلم تنبيهاً لما وقع في طباعة آيات الله، راجياً أن يكون ما حدث من أخطاء في طباعة الآيات القرآنية العزيزة كان بحسن نية. ويبدو أن أحدهم تجرأ على بيع نسخ منه على الرغم من الأخطاء البينة في طباعة بعض ما

فيه من آيات قرآنية. وإنني لواثق من أن تسرب النسخ ـ موضع الحديث ـ حدث قبل أن يطلع المؤلف الجليل على ما في كتابه الثمين من أخطاء تحول حتماً دون تداوله، إذ إن ما حدث في طباعة ما فيه من آيات قرآنية لا يمكن أن توضع له صفحات يدون فيها ما في المطبوعة من أخطاء وتصويباتها كما جرت عادة المطابع عند طباعتها لمطبوعات خالية من الآيات القرآنية. ولا أعلم إن كان قد نشر أي نقد لسوء طباعة تلك النسخ أم لا. كما لم أعلم هل أعيدت طباعة الكتاب أم لا.

لقد أحسن هذا العالم الإسلامي بتأليفه لكتاب «الإسلام يقيناً لا تلقيناً» فتداوله سيتيح ـ عند إعادة طباعته طباعة صحيحة ـ فرصة للراغبين في تنمية ثقافتهم القرآنية واللغوية. فالكتاب بما فيه من معلومات سيوفر عليهم جهود تجميعها من عشرات الكتب. والموضوعات التي طرقها تدل على أن مؤلفه له اطلاع واسع على لغات أجنبية، وأنه على بصيرة بأحدث ما يستجد من العلوم العصرية في أرقى جامعات العالم في حقول علم الفلك وعلوم الفضاء والأجرام السماوية وعلوم الطبيعة وعلوم الطب وعلوم الأجنة، والعديد غيرها من العلوم التي تعين ـ مجتمعة ـ دارسي القرآن على فهم كتاب الله وفق معطيات الحقائق العلمية، كإثبات العلم المعاصر أن الحديد ليس من العناصر المكونة أصلاً للأرض بل إنها خلقت خالية منه حتى أنزله الله عليها كما جاء في سورة الحديد. فالعلم المعاصر يؤكد أن الحديد سبق أن تكوَّن في أجرام سماوية حرارتها أعلى ملايين المرات من حرارة جوف الأرض. ويعمل علماء الغرب حالياً مثابرين على دراسة ما في القرآن من إشارات علمية بدأوا يجسدونها في دنيا الواقع. وإن لم يشيروا للموحي بها لهم حتى الآن.

ويتكون الكتاب من ستة فصول مع مقدمة. وقد أراد منه المؤلف أن يقدم تصوراته لمفاهيم إسلامية ـ يرجو أن تكون صائبة ـ وهو يعرض تلك المفاهيم ليُعرِّف من خلالها بمعاني: الإنسان في الإسلام، والروح في مواجهة المادة، والإنسان والكون، والإنسان والحياة، ثم الإنسان والموت، وتتابعت أبواب

فصوله الستة حيث: تناول الباب الأول: آيات الإيمان في القرآن ودلالة التشكيلات الكونية، ومعنى علاقة الأرض بالشمس، وهذه السماء العجيبة، ومحاكاة الطبيعة في هذا العصر، وروح هذا الكون العجيب.

وتناول الباب الثاني: خلق الإنسان وموقف العلم المعاصر منه، والبرهان العلمي في العقيدة الإسلامية، وشهادة الأرض على وجود الله، والدلالات الكونية وعلاقتها بالإسلام.

أما الباب الثالث فاستهله المؤلف بالتساؤل: لماذا هذا الإسلام؟ ونجد جوابه عن تساؤله في بحوث له منها: دراسة في العقيدة الدينية وأخرى في آفاق إسلامية في التفكير. وفي حديثه المسهب عن العلاقة بين المادة والروح في الإسلام، وفي النهج القرآني، وعن عقيدة الإله بين فكر البشر ووحي السماء.

وتطرق الباب الرابع إلى الممارسة الإسلامية بدراسة مدى آفاق التفكير الإنساني في الإسلام. وإلى لفظ الجلالة «الله» بين وثنية البشر ووحي السماء. أما الباب الخامس فتصدى للمسار العالمي للدعوة الإسلامية. وتوالت أبواب الفصول متناولة علاقات موضوعية تبين ما يتطرق إليه الكتاب من فكر إسلامي. وتحدث الباب الأخير عن مفتريات يقهرها الإسلام. واختتم الكتاب بفصل محتواه مطابق لعنوانه المتمثل في «إن المستقبل للإسلام وحده».

وفي جدول ذيلت به بحثي هذا حصر للأخطاء التي تمكنت من العثور عليها في طباعة الآيات القرآنية في الكتاب[1]. أما الخلط الذي لا يجوز شرعاً لمن يتصدى لطباعة كلام الله ولا يليق به اجتماعياً، الناتج عن عدم الأمانة في جدية الطباعة فيدفعنا إلى التساؤل: أين مصححي مطابع «دار الجيل» الذين

---

(1) اكتفينا بالامثلة التي وردت في المقال عن ذلك الجدول، ونرى ضرورة أن يحال الكتاب إلى مختص فيقوم هذه الأخطاء وغيرها... التحرير

تقاعسوا عن تصحيح تلك الأخطاء الفاحشة في الكتاب، ومن هي الجهة الدينية الرسمية التي أذنت للدار بتوزيع الكتاب وهو بتلك الصورة التي لا أجد لها وصفاً مناسباً سوى أنه خلط مناسب لمصاحبة تلك الأخطاء المتمثلة في طبع اسم سورة «يس» عندما رسم في الهامش الثاني من ص220 «يسن»، والخطأ في طبع اسم «عيسى» اسماً لسورة عبس في ص89، وفي ترقيم سورة أو أكثر بغير رقمها. وترقيم آيات بغير أرقامها، ونسبة آيات أخرى لغير سورها كنسبة الآية 71 من سورة يونس إلى سورة آل عمران وإعطائها الرقم 19. ونسبة الآية رقم 11 من سورة فاطر إلى سورة الحجر وترقيمها برقم 28. وطباعة الآية 20 من سورة المؤمنون في ص88 على هذه الصورة: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ﴾ بتقديم كلمة بالدهن على كلمة تنبت. وكذلك تقديم كلمة «تبعاً» عن كلمة «لكم» في الآية 47 من سورة غافر عندما طبعت هكذا «إنا كنا تبعاً لكم». خلافاً لنص المصحف القائل: ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا﴾.

وحدث خطأ في الآية 102 من سورة النحل حيث طبعت هكذا: «قل نزله روح القدس من ربك الحق»، وأُعطيت خطأً الرقم 107. أما صوابها فهو ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾. وزيد لفظ تعالى في الآية 71 من سورة يونس وطبعت هكذا: ﴿واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كَبُرَ عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله تعالى فعلى الله توكلت﴾ إلى آخر الآية والصحيح قوله تعالى ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ﴾. أما الآية الأولى من سورة المجادلة فطبع نصها كما يلي: «قد سمع الله تعالى قول التي تجادلك في زوجها آخر الآية. كما زيد في الآية 116 من سورة البقرة كلمتي «وما في» فطبعت هكذا: «له ملك السماوات وما في الأرض» وكتب رقمها خطأ 117. وتكرر في ص141 نفس الخطأ بزيادة «وما في الأرض» في آية الكرسي رقم 225 من سورة البقرة عندما طبعت هكذا: «وسع كرسيه السماوات وما في الأرض». وقد تظهر الأخطاء لا في إحدى صورتي الزيادة أو الإنقاص وحدهما بل تظهر في صورة استبدال كلمة وأحياناً

كلمات بأخرى كما حدث في الآية 52 من سورة القصص. فبدلاً من طباعة نصها الأصلي وهو: ﴿فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ طبعت هكذا: «الذين آتيناهم الكتاب من قبله هل به يؤمنون». ومن الكلمات المستبدلة بغيرها كلمة «إلى» في الآية 22 من سورة لقمان ونصها ﴿۞ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ ولكنها طبعت هكذا: «ومن يسلم وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى ولله عاقبة الأمور». ومن الآيات التي أنقص منها طباعة كلمة «شيء» في مكانها من آخر الآية 8 من سورة الرعد ونصها ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ فطبعت هكذا «وكل عنده بمقدار». كما أنقصت كلمة «كان» فلم تطبع في مكانها من الآية 67 من سورة آل عمران فجاءت طباعتها ناقصة على هذه الصورة: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين. «وصوابها» «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين». وكذلك لفظ الجلالة «الله» لم يطبع في مكانه من الآية 251 من سورة البقرة. ونصها ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ التي طبعت «ولولا دفع الناس بعضهم ببعض...» وكذلك لفظ «مختلف» غيِّب عن مكانه من الآية 27 من سورة فاطر عندما طبعت منقوصة ذلك اللفظ لتقرأ «فأخرجنا به ثمرات «ألوانها». ومنها أيضاً لفظ «والبصر» لم يطبع في مكانه من الآية 36 من سورة الإسراء التي طبعت هكذا «أن السمع والفؤاد كل أولئك» إلى آخر الآية. ومنها أداة النفي «لا» أنقصت من الآية 115 من سورة «المؤمنون» فطبعت: «أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا ترجعون» بينما نصها الصحيح هو ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾. وطبعت الآية 213 من سورة البقرة ناقصة أداة الاستثناء «إلا» من إحدى جملها فجاءت على هذه الصورة «وما اختلف فيه الذين أوتوه». أما نصها الصحيح فهو: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ

﴿فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾. «واستبدلت أكثر من كلمة قرآنية بأخرى فقد استبدلت كلمة الرحمٰن في الآية 38 من سورة النبأ بكلمة الروح ونصها ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ فجاءت طبعتها تقول: «يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون من أذن له الروح وقال صوابا». كما استبدلت كلمة «إلاّ» بالكلمة «أَلاَ» في الآية 54 من سورة الأعراف ونصها: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ونسبت تلك الآية إلى سورة آل عمران وأعطيت الرقم 54 بينما مكانها الحق في سورة الأعراف ورقمها 54. كما استبدلت كلمة «ربك» بكلمة «علمه» وأغفلت طباعة حرف الجر «من» في جملة «من مثقال ذرة من الآية 61 من سورة يونس. ونصها: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾. واستبدلت كلمة «فتور». في الآية 3 من سورة المُلك بكلمة «فطور» فطبعت مغلوطة هكذا. «فارجع البصر هل ترى من فتور». وطبعت الآية 1 من سورة المائدة بعد أن استبدلت لفظة «بالعقود» بلفظة «العهود فجاءت «يا أيها الذين آمنوا أوفوا العهود». وصوابها» ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾. وتكرر الخطأ في طباعة كلمة «ألا» في الآية 3 من سورة الزمر حيث طبعت الآية بالصيغة التالية «إلاّ الله الدين الخالص». وصوابها ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ أما الآية 60 من سورة غافر ونصها ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فطبعت هكذا «ادعوني أستجب لكم» ثم أضيف إليها «ولأن الله يقول «أدعوني أستجيب لكم». أما الآية 12 من سورة الإسراء ونصها ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ فطبعت في ص232 على هذه الصورة: «وجعلنا الشمس والقمر آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة. «كما استبدل حرف «أو» أكثر بغيره. وكان واو العطف من الحروف التي يكثر طبعها في غير موضعها من بدايات الآيات وهذه أمثلة منها: الآية 71 من سورة صَ طبعت هكذا «وإذ قال ربك للملائكة. .» بزيادة واو عطف.

بقيت مشكلة الهمزة المضطربة دوماً في المطبوع من نسخة الكتاب فليس للمسؤول عن طباعته قاعدة للهمزة يلتزم بها، فهو لا يفرق بين همزتي

الوصل والقطع فكل منهما صالحة عنده لتحل محل الأخرى وندر أن يطبعها بصورة صحيحة سواء في الكلمات القرآنية أو في كلام المؤلف. ولو أن المسؤولين عن طباعة كتاب «الإسلام يقيناً لا تلقيناً» أخذوا بما هو معمول به في عصرنا من تصوير ما يُحتاج إليه من آيات قرآنية من مصحف متداول لما حدث منهم هذا الكم الهائل من الأخطاء في بعض ما طبعوه في الكتاب من عدد محدود جداً من الآيات.

أما أخطاء الطابع عند طباعته للألف المهموز فلم أسجِّل إلا عينات منها لكثرتها. ولكنني ميزت الأخطاء ـ قدر طاقتي ـ بخط أسود قصير رسمته تحت الكلمات المغلوطة في الكتاب بما فيها الخطأ في رسم الألف المهموز سواء أكانت كلمات قرآنية أم من كلام الأستاذ المؤلف، بعد أن أجبرتني كثرة الأخطاء على أن أرصد كل خطأ منها وقع في طباعة الآيات الكريمة في كشف مستقل. بينما جمعت ما استطعت تجميعه من الأخطاء اللغوية والنحوية في كشف خاص بها وفق تتابعها في طبعة الكتاب.

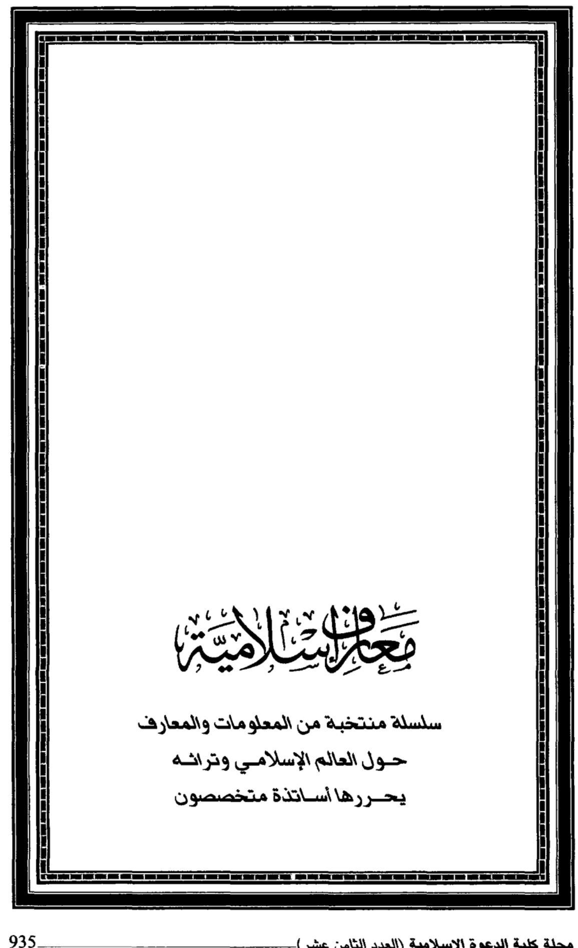
ومن عيوب المسؤول عن طباعة الكتاب تهاونه الملحوظ فيما يتعلق بالشَّدة على الكلمات المشددة وكأنه يجهل أن الفرق بين صحة عقيدة المسلم وصحة عقيدة المسيحي في نظر المسلمين «شدة». فنحن نقول إن الله ولَّد عيسى بن مريم، أي جعل مريم تلد عيسى. وهم يقولون إن الله ولَد عيسى بن مريم دون تشديد لام الفعل ولد، ولكنه لم يتردد في طباعة علامة الاستفهام اللاتينية«؟ بعد كلمة الأرض من الآية 16 من سورة الرعد.

وإنني لأعتذر عن كتابتي للكلمات القرآنية الورادة في البحث بأسلوب الكتابة العربية في زماننا ولم أكتبها بالرسم العثماني لعجزي عن ذلك. وكنت قد حاولت أن أصور الآيات «التسعة والستين» التي عثرت على أخطاء في طباعتها وأن أصور أيضاً نفس نصوصها الصحيحة من مصحف متداول، إلا أن التصور المرغوب كان فوق قدراتي. وآمل أن تتولى الجهة التي ستنشر هذا البحث تصوير الآيات المغلوطة في طباعتها لتنشر إلى جانب نفس الآيات في طبعتها الصحيحة لتجنب الخطأ في طباعتها أولاً ولإبراز عيوب الإهمال الفاضح في

طباعة الآيات القرآنية في كتاب «الإسلام يقيناً لا تلقيناً». وعلى الرغم مما بذلت من جهد ـ فقد يكون فاتني شيء منها أعتذر عنه بأنني بشر أصيب وأخطئ. جنبنا الله الخطأ في رسم كلمات القرآن الكريم.

نماذج من جدول الأخطاء في طباعة الآيات القرآنية

ترقيم	الآية	من سورة	الخطأ في طباعتها	صوابها	ص.س
1	18	النمل	أتوا على وادي النمل	أتوا على واد النمل	17 ـ 15
2	69	النحل	فاسلكي سبيل ربك ذللاً	فاسلكي سبل ربك ذللاً	19 ـ 16
3	189	آل عمران	والله ملك السماوات	ولله ملك السماوات والأرض	34 ـ 1
4	70	الإسراء	عن كثير ممن خلقنا تفصيلاً	على كثير ممن خلقنا تفضيلاً	4 ـ 22
6	72	ص	روحي فقفوا له ساجدين	روحي فقعوا له ساجدين	72 ـ 8
7	22	المجادلة	من عباد الله ورسوله	من حاد الله ورسوله	73 ـ 5
8	22	المجادلة	أو أبناءهم أو أخوتهم	أو أبناءهم أو إخوانهم	73 ـ 6
9	99	الأنعام	تخرج منه حباً متراكباً	نخرج منه حباً متراكبا	80 ـ 1
10	57	الأعراف	الرياح بشرايين يدي	الرياح بشرا بين يدي	82 ـ 9
11	5	الحج	اهتزت ورويت وأنبتت	اهتزت وربت وأنبتت	82 ـ 15
12	63	العنكبوت	ولئن سألتم من نزَّل	ولئن سألتهم من نزَّل من	82 ـ 18
13	88	المائدة	وكلوا ما رزقكم الله حلالا	وكلوا مما رزقكم الله حلالا	85 ـ 8
14	1	المائدة	غير محلل الصيد وأنتم	غير محلّي الصيد وأنتم	85 ـ 11
15	25	مريم	تساقط عليك ـ جنيا	تساقط عليك رطباً جنياً	86 ـ 19
16	36	الحج	والبدن جعلناهم لكم	والبدن جعلناها لكم من شعائر	87 ـ 9
17	36	الحج	فإذا أوجبت فكلوا	فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها	87 ـ 10
18	20	المؤمنون	طور سيناء بالدهن تنبت	طور سيناء تنبت بالدهن	88 ـ 1


معارف إسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



إعمال

الدكتور علي أبو القاسم عون
جامعة الفاتح ـ كلية الآداب

للعين والميم واللام أصل واحد صحيح وهو عام في كل فَعل يفعل[1]، وعمل يعمل: فعل فعلاً عن قصد[2].

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[3].

وعملتْ الكلمة في الكلمة: أحدثت فيها نوعاً من الإعراب[4] والمصدر عملٌ، والعمل الفعل والمهنة[5]، وهو في اصطلاح النحويين الأثر اللفظي الذي يحدث في آخر الكلمة المعمولة من رفع أو نصب أو جر أو جزم، وهذا مأخوذ من تعريفهم لمصطلح العامل[6]، كما سيأتي، واسم الفاعل: عامل، والعامل من يعمل في مهنة أو صنعة، وهو الباعث والمؤثر في الشيء[7].

والعامل في اصطلاح النحويين ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعاً أو

---

(1) معجم مقاييس اللغة: (عمل).
(2) المعجم الوسيط: (عمل)
(3) سورة النحل، الآية: 97.
(4) المنجد: (عمل).
(5) المعجم الوسيط (عمل).
(6) النحو الوافي جـ4/ 75، 441.
(7) المعجم الوسيط (عمل).

منصوباً أو مجروراً أو مجزوماً[8]، وفي تعريف آخر عندهم هو «مابه يتقوم المعنى المقضي للإعراب»[9]. وبزيادة الهمزة على الأصل يصير الفعل (أعْمَلَ)، وأَعْمله جعله عاملاً[10].

وأَعْمل الكلمة في الكلمة: جعلها تعمل فيها[11]، فالهمزة للصيرورة[12] والكلمة قد تُجعل ذات عمل وقد تُهمل كـ(ما) النافية، والحجازيون يُعملونها عمل ليس والتميميون يهملونها[13] والعمل لا يزول بإضمار الكلمة العاملة فـ«إذا أعملت العرب شيئاً مضمراً لم يخرج عن عمله مظهراً في الجرّ والنصب والرفع»[14].

ومصدر أَعَمَلَ إِعمالٌ، والإعمال تصيير الشيء عاملاً، وتمكينه من العمل. وهو في اصطلاح النحويين جعل الكلمة عاملة في غَيرها. أو هو إحداث أثر العامل في المعمول ولو تقديراً، وهذا يفهم من دراستهم لنظرية العامل.

وعكس الإعمال هو الإهمال، وهو عدم إعمال الكلمة كـ«بل وهل ولوَ[15]»، والإعمال صفة أصلية في العامل، وحالة تكاد تكون ملازمة له، فللعامل ثلاث حالات هي الإعمال والتعليق والإلغاء، كما هو في أفعال القلوب[16].

---

(8) العوامل المائة: 73.

(9) الكافية لابن الحاجب، بشرح ابن جماعة: 26.

(10) المعجم الوسيط (عمل).

(11) المنجد: (عمل).

(12) شرح الشافية للرضي جـ1/ 88.

(13) مغنى اللبيب: 399.

(14) الكتاب: 1/ 106.

(15) شرح الحدود النحوية للفاكهي، تحقيق الدكتور محمد الطيب الإبراهيم، ص130، دار النفائس، بيروت، ت1996م.

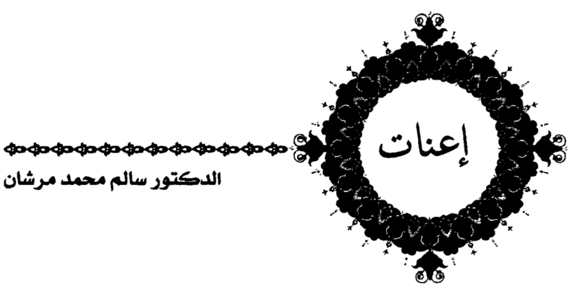
(16) العوامل المائة: 277 ـ 282، إحياء النحو 28.

هذا وقد خصص ابن عصفور باباً للإعمال في كتابه المقرب بسط فيه القول فيما يعتري العوامل مما له صلة بالتقديم والتأخير، والحذف، والإضمار[17].

وإذا كان المعنى الاصطلاحي للإعمال ملحوظاً من خلال بحثهم في نظرية العامل، فإنّ هذا المعنى موصول بالمعنى اللغوي العام الذي يفيده جذر الكلمة.

---

(17) المقرب: 250 ـ 259.



إعنات

الدكتور سالم محمد مرشان

كلمة «إعنات» مصدر للفعل: «أعنت»، يقال أعنت فلان فلاناً إعناتاً إذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه.

والعنت ـ بفتحتين ـ قد يراد به الإثم، وقد يراد به الوقوع في أمر شاق مؤذ، وهذا المعنى الأخير هو في الغالب جملة معنى العنت فهو يرجع إلى التشديد والمشقة، وقد يؤدي إلى الهلاك[1].

يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾[2].

روى عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: لو شاء لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقاً «أي مهلكاً»، فقد فسّر الإعنات بالإهلاك.

وقال بعض المفسرين: لضيّق عليكم وشدّد، ولكنه لم يشأ إلا التسهيل عليكم.

وقيل: معناه لكلّفكم ما يشتدّ عليكم أداؤه وأثّمكم في مخالطتهم «أي اليتامى» كما فعل بمن كان قبلكم ولكنه خفّف عليكم[3].

وذلك لأن الإسلام دين اليسر والسماحة لا حرج فيه ولا ضيق لطفاً من الله تعالى ورحمة بعبادة وإكراماً لخاتم أنبيائه ورسله محمد ﷺ.

---

(1) انظر كلمة: «عنت» في: تهذيب اللغة للأزهري جـ2 ص273 وما بعدها، وعمدة الحفاظ للسمين جـ3 ص1824، ومختار الصحاح للرازي ص456/ 457 وغيرها من معاجم اللغة.

(2) سورة البقرة، الآية: 220.

(3) انظر: تفسير القرطبي جـ2 ص66، وتفسير الرازي جـ2 ص224.

وفي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ﴾[4] فُسّر العنت بالمشقة، فمعنى العنت هنا الفجور والزنى.

نزلت هذه الآية فيمن لم يستطع طولاً أي فضل مال ينكح به حرة فله أن ينكح أمة، وعليه يكون تزويج الأمة معلقاً بشرطين: عدم السعة في المال، وخوف العنت «أي الزنى» فلا يصح إلا باجتماعهما، وهو ما ذهب إليه علماء المالكية كما هو النص في الآية الكريمة.

ويقول الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾[5].

نزلت في الوليد بن عقبة بن معيط، بعثه رسول الله ﷺ إلى بني المصطلق مصدقاً، وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية، فلما سمع القوم بقدومه تلقوه تعظيماً لله تعالى ولرسوله ﷺ، فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله فهابهم، فرجع من الطريق إلى رسول الله ﷺ وقال: «إن بني المصطلق قد منعوا صدقاتهم، وأرادوا قتلي»، فغضب رسول الله ﷺ، وهمّ أن يغزوهم، فبلغ القوم رجوعه، فأتوا ﷺ، وقالوا: سمعنا برسولك فخرجنا نتلقاه ونكرمه، ونؤدي إليه ما قبلنا من حق الله تعالى فبدا له في الرجوع، فخشينا أن يكون إنما رده من الطريق كتاب جاءه منك بغضب غضبته علينا، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ ـ إلى قوله تعالى: ﴿فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[6] [سورة الحجرات، الآيات: 6 ـ 8] والمعنى لو تسارع الرسول ﷺ إلى ما أردتم قبل وضوح الأمر لنالكم مشقّة وإثم كبير، فإنه لو قتل القوم الذين سعى بهم الوليد بن عقبة إليه لكان خطأً، ولعنت من أراد إيقاع الهلاك بأولئك القوم لعداوة كانت بينه وبينهم، فبنوا المصطلق لم يمتنعوا من أداء حق الله تعالى كما ورد في سبب النزول.

(4) سورة النساء، الآية: 25.

(5) سورة الحجرات، الآية: 7.

(6) النيسابوري/ أسباب النزول ص222.

إذن فالعنت في هذه الآية الإثم والمشقة[7].

ويقول تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾[8].

فقوله تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ أي يَعزُّ عليه مشقتكم، والعنت المشقة وأشار بعض المفسرين إلى أن أحسن ما قيل في معناه مما يوافق كلام العرب: أن معنى: «عزيز عليه ما عنتم» أي أن تدخلوا النار، «حريص عليكم» أي أن تدخلوا الجنة، والحرص على الشيء: الشُّحُّ عليه أن يضيع ويتلف[9].

فالرسول الكريم ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ لا يريد لأمته المشقة والحرج والعذاب بل يريد لها اليسر والخير والجنة والرحمة لأنه نبي الرحمة ﷺ.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم

2 ـ التفسير الكبير للرازي

3 ـ تفسير المنار رشيد رضا

4 ـ الجامع لأحكام القرآن القرطبي.

5 ـ تهذيب اللغة للأزهري.

6 ـ مختار الصحاح الرازي.

7 ـ عمدة الحفاظ للسمين.

8 ـ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي.

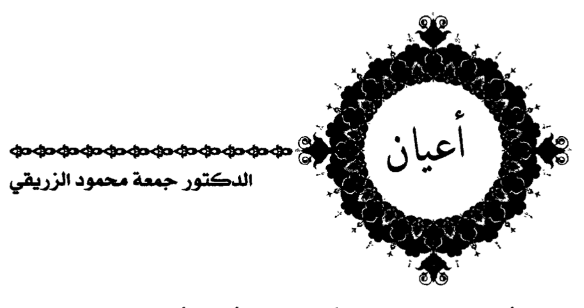
9 ـ مجمل اللغة لابن فارس.

10 ـ التحرير والتنوير لابن عاشور.

(7) القرطبي مصدر سابق جـ16، ص314.

(8) سورة التوبة، الآية: 129.

(9) القرطبي مصدر سابق جـ8 ص302.



أعيان

الدكتور جمعة محمود الزريقي

الأعيان: جمع عين، فالعَيْنُ تجمع على أعيان وأعين وعيون، والعين لها في اللغة معان كثيرة، منها: العين الباصرة، والإنسان، وعين الماء، والجاسوس[1] وعين الشمس شعاعها الذي لا تثبت العين عليه، وعين الذهب من المال، والعين ناحية القبلة، وهي التي ينشأ منها السحاب التي ترجى للمطر[2] والعين النقد، يقال: اشتريت بالدين أو بالعين، والعين عند العرب حقيقة الشيء[3].

وكلمة الأعيان قد تتعلق بعاقل أو بغير عاقل، فأعيان القوم أشرافهم وأفاضلهم على المَثَل بشرف العين الحاسة[4] وفلان من أعيان بني فلان، أي من ذوي النباهة منهم[5] فالمقصود بالأعيان في المجتمع هم المتميزون عن سواده الأعظم في الشرف والسؤدد، أو المكانة الاجتماعية، أو الرتبة والعلم وغيرها، وأصلها من عين الشيء نفسه وشخصه وأصله، والجمع أعيان، فَيقال: هؤلاء

(1) ترتيب القاموس المحيط، على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، للشيخ الطاهر أحمد الزاوي، الجزء الثالث، ص359 عمود 1، ط. الدار العربية للكتاب، ط3 1980ف.

(2) جمهرة اللغة، لابن دريد، الجزء الثالث، ص145 عمود 1، دار صادر الطبعة الأولى، 1345هـ.

(3) لسان العرب المحيط، للعلامة ابن منظور، المجلد الرابع، ص947 العمود 3، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1408هـ 1988ف.

(4) لسان العرب المحيط، ص947/ عمود 1.

(5) جمهرة اللغة ـ المصدر السابق، ص144 عمود 2.

أخوتك بأعيانهم، ولا يقال فيه بأعينهم ولا عيونهم[6] والأعيان: الأخوة يكونون لأب وأم ولهم أخوة لأب، فالأعيان ولد الرجل من امرأة واحدة، مأخوذ من عين الشيء، وهو النفيس منه، وهذه الأخوة تسمى المعاينة[7].

وهناك بعض كتب التراجم تصدرت باسم الأعيان عوضاً عن الطبقات وغيرها، منها على سبيل المثال: أعيان الشيعة[8] وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان[9] وكتاب أعيان العصر وأعوان النصر، للصلاح الصفدي، ومن كتب التراجم الليبية، كتاب تراجم أعيان العلماء من أبناء مصراتة القدماء، للشيخ محمد مفتاح قريو[10] غير أن هذا الكتاب لم يترجم فيه المؤلف لكافة العلماء الذين وصفهم بالأقمار، بل اختار منهم طائفة وصفها بالنجوم وترجم لهم، وكان ذلك مقصده بأعيان العلماء.

وهناك مسألة مشهورة في الوقف تسمى مسألة ولد الأعيان، وهي مذكورة في كتب الفقه المالكي، مثالها قيام الواقف بالحبس المعقب، أي على أولاده وأولاد أولاده وعقبهم، ويكون ذلك أثناء مرضه، فيكون حكمها كالوصية بالثلث، فيكون الحبس على غير وارث وهم ولد الولد، وعلى وارث وهم الولد، فلا تبطل في هذه الحالة لوجود غير الوارث معهم، وهم ولد الولد وما تناسل من الأعقاب[11] وقد نص على حكم هذه المسألة في المادة 849 من ملخص الأحكام الشرعية، حيث تقسم الغلة بين الأولاد وأولادهم، فما يخص أولاد الصلب يرجع ميراثاً للورثة، وما يصيب الأحفاد أي أولادهم يبقى حبساً

(6) لسان العرب المحيط، المصور السابق، ص948 عمود 1.

(7) المصدر السابق، ص948 عمود 1.

(8) ضحى الإسلام، الأستاذ أحمد أمين، ص263 الجزء الثالث، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ط10.

(9) تاريخ الإسلام، تأليف حسن إبراهيم حسن، الجزء الرابع ص659.

(10) طبع الكتاب في القاهرة، مطبعة النهضة الجديدة، 1970ف.

(11) يراجع كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للإمام محمد الحطاب، ص26 المجلد السادس وبهامشه، كتاب التاج والإكليل لمختصر خليل، للإمام محمد المواق، ص26، 27، ط دار الرشاد الحديثة، الدار البيضا، 1412هـ 1992ف، والسلسلة الفقهية، رقم 2 للأستاذ الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، ص69، ط أولى 1998 الجماهيرية العظمى.

عليهم[12] ويدخل مع الورثة من لم يذكره الواقف كالأم والزوجة.

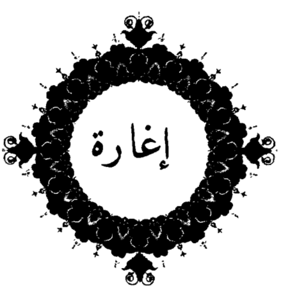
كما تطلق كلمة الأعيان على الأشياء، فعين كل شيء نفسه وحاضره وشاهده، يقال هذه أعيان دراهمك، ودراهمك بأعيانها، ولا يقال فيها أعين ولا عيون[13] وتضم الأشياء الموجودات العقارية وكذلك المنقولة، ويطلق عليها الأعيان، فإذا كانت لها قيمة مالية، فهي خاضعة لوجود حقوق عليها، وتسمى حينئذ بالحقوق العينية، لأنها تقع على الأعيان، والحق العيني يرد على شيء مادي يخول لصاحبه سلطة مباشرة عليه تسمح له بالاستئثار بقيمة مالية فيه، وهو ينقسم إلى قسمين: حق عيني أصلي لوجود صلة مباشرة بين صاحب الحق والشيء الذي يرد عليه، وحق عيني تبعي، لوجود علاقة دائنية بين شخصين، أي ضامناً لحق شخصي، وتشمل الحقوق العينية الأصلية: حق الملكية والحقوق المتفرعة عنه، مثل الانتفاع والارتفاق والاستعمال والسكنى، أما الحقوق العينية التبعية، فتشمل الرهن بجميع أنواعه والامتياز، وتسمى أيضاً التأمينات العينية[14].

---

(12) ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، الشيخ محمد محمد بن عامر، ص284 ـ الطبعة الثالثة، 1425م، 1996ف. بنغازي، الجماهيرية العظمى.

(13) لسان العرب المحيط، المصدر السابق، ص948 عمود !.

(14) الحقوق العينية الأصلية والتبعية في التشريع الليبي. د. جمعة محمود الزريقي، الجزء الأول، ص10.



إغارة

الدكتور عمارة بيت العافية

غار يغور غوراً، أي: أتى الغور، فهو: غائر. ولا يقال: أغار. وغار الماء: سفل في الأرض، وغارت الشمس: غربت.

وأغار، أي: شدّ العدْوَ وأسرع.

وأغار إغارة الثعلب: إذا أسرع ودفع في عدوه.

وأغار على العدو، بغير إغارة ومُغَاراً، وغاورهم مغاورة.

والغارة: الاسم من الإغارة على العدو(1).

وكثيراً ما نسمع في حاضرنا هذا اللفظ غارة وإغارة للدلالة على الهجوم المباغت والذي تم التحضير له. ويعاني عالمنا العربي والإسلامي من حوله ألواناً متعددة من الغارات على الموروثات والأرض والإنسان والثقافة والدين والأخلاق والثروات، حتى لقد صارت أكثر جوانب حياتنا عرضة للإغارة وما يستتبعها من سلب.

وإذا ذهبنا إلى أحد استعمالات لفظ: (إغارة) في سرقة الأعمال الأدبية للآخرين، نجد دلالة لغوية عميقة تنسجم مع المعنى الاصطلاحي الذي أخذت للدلالة عليه. فقد تنبه الدارسون للأدب العربي ونقده إلى قضية أدبية ذات أهمية كبيرة وهي السرقات الأدبية. وفصّلوا القول فيها بدقة متناهية تدل على مبلغ علم

---

(1) (الصحاح، جـ2، ص774).

القوم بلغتهم، إذ يحتاج تناول إنتاجات الشعراء والوقوف على نواحي التجديد والتقليد فيها إلى معرفة باللغة واطلاع واسع على أشعار القوم.

وإذا كانت الحال هكذا في زمن المتقدمين، فإن الحال في تناول موضوع (الإغارة) على أعمال الآخرين الأدبية في زماننا صارت أصعب نظراً لكثرة الإنتاج وإمكانية اطلاع بعض الأدباء أو المنتحلين للأدب على أعمال في لغات أخر قد يكون بعضها محدود الانتشار لا يتيسر الاطلاع عليه لكل باحث. كما يزيد من صعوبة المسألة هذا التواصل الإعلامي الذي اجتاز الحدود وغطى الكرة الأرضية بأكملها.

وبذا فلا يمكن أن تقارن ظروف الناقد الأدبي في الأزمنة الغابرة بما هي عليه الآن. فقد كانت بيئتهم محصورة، وكان أكثر شعرائهم معروفين، وكانت أكثر أشعارهم محفوظة في الصدور.

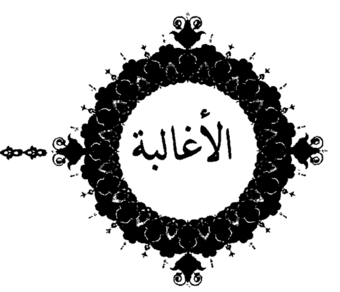
وقد تعددت تسميات ما يقوم به الذين يأخذون شعر غيرهم لأنفسهم، من: سرقة، وسَرَقٍ، وانتهاب، وإغارة، وغصب، ومسخ، واصطراف، واجتلاب، واستلحاق، وانتحال، وادعاء، ومرادفة، واهتدام، ونظر وملاحظة، واختلاس، وموازنة، ومواردة، والتقاط، وتلفيق، وكشف للمعنى، واستزادة كالمثل.

وكثيراً ما تبدو الفروق غير واضحة الدلالة بين هذه المفاهيم، في حين يبدو بعضها جلى الدلالة واضح الفروق. وفي تركيز خاص على مصطلح (إغارة) تجدر الإشارة إلى أن معناه ينصرف إلى: أخذ اللفظ والمعنى كليهما، مع أن التشابك قائم بين الإغارة والغصب في أن الشاعر قد يعجبه البيت من الشعر لغيره فيرى أنه الأحق به من قائله.

وقد عالج كثيرون مبحث السرقات بصورة عامة، مثل:

- الأصمعي، فحولة الشعراء.
- ابن سلّام، طبقات الشعراء.
- الجاحظ، البيان والتبيين.

- ابن قتيبة، الشعر والشعراء.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر.
- الأمدي، الموازنة.
- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين.
- ابن رشيق، كتاب العمدة.
- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة.
- الحاتمي، حلية المحاضرة.
- العميدي، الإبانة عن سرقات المتنبي.
- الصاحب بن عباد، رسالة في الكشف عن مساوئ المتنبي.
- ابن الأثير، المثل السائر.
- أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء.



الدكتور عبد الحميد الهرامة

دولة في المغرب الأدنى (إفريقية) تولى الحكم فيها إبراهيم بن الأغلب بن سالم التميمي وأبناؤه من بعده (184هـ ـ 296هـ)، بعهد من الرشيد العباسي ومن بعده من خلفاء الدولة العباسية، وقد واجه إبراهيم وأبناؤه ثورات الجند، وكان لهم مع ذلك سعة من الوقت للبناء والتشييد، وشرعوا في فتح صقلية سنة 212هـ في عهد زيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب، بل تم الاستيلاء على جزر أخرى في حركة نحو أوروبا سمحت لهذه الدولة بإنشاء علاقات سياسية وتجارية وثيقة معها، كما كان لها علاقات قوية مع المشرق سببها حرص الأغالبة على الوفاء للدولة العباسية التي تنكرت لها سائر دول الشمال الإفريقي الأخرى.

وشهدت إفريقية ازدهاراً علمياً وأدبياً في عهد الأغلبي، فكان للمذهب المالكي الظهور بسبب شخصيتين مهمتين من فقهاء هذا المذهب أحدهما كان أسد بن الفرات الذي أخذ كتابه المسمى بالأسدية عن ابن القاسم تلميذ مالك بن أنس ونقله إلى تلاميذه بالقيروان، ثم هو المجاهد الذي أبلى البلاء الحسن في فتح صقلية، أما الثاني فكان الفقيه سحنون الذي أخذ عن ابن القاسم المدونة، وإليه يرجع الفضل في تثبيت أركان المذهب المالكي في إفريقية.

وفي عهد زيادة الله الثالث نشطت الدعوة المهدية في وقت دبت فيه الفوضى في أوصال الدولة، وانتهى الأمر إلى قيام دولة العبيديين الشيعة على أنقاضها سنة 296هـ.

المصادر والمراجع

1 ـ الحلة السيراء لأبي عبد اللّه بن الأبار.

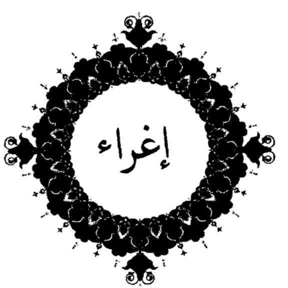
2 ـ نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري.

3 ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر لعبد الرحمٰن بن خلدون.

4 ـ إعلام الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام للسان الدين بن الخطيب.

5 ـ البيان المغرب في أخبار المغرب لابن عذاري.

6 ـ الأغالبة سياستهم الخارجية، لمحمود إسماعيل.



إغراء

الدكتور عبد الله محمد الزيات

كلمة إغراء تنتمي في جذرها اللغوي إلى مادة (غ ر ي) ويقول ابن منظور في هذه المادة «غَرِيَ بالشيءِ يَغْرِي غرىً وغراءً أولِع به، وكذلك أُغريَ به إِغراءً وغراةً، وغُرِّي وأغراه به لا غير، وغَرِيَ به غَراةً فهو غَرِيٌّ: لصق به ولزمه، وفي الحديث فلما رأوه أغروا بي في تلك الساعة، أي لجوا في مطالبتي وأَلَحّوا. . .»[1].

وأغرى بينهم العداوة: ألقاها، كأنه ألصقها بهم، قال الله تعالى: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[2] قال الزمخشري: «فأغرينا: ألصقنا وألزمنا، من غرى بالشيء إذا لزمه ولصق به وأغراه غيره، ومنه الغِراء الذي يلصق به»[3]، أي جعل الله العداوة والبغضاء ملازمة لفرق المسيحيين فيما بينهم، أو لفرق المسيحيين واليهود بين هؤلاء وأولئك.

ولم ترد لفظة الإغراء أو ما هو ممن جذرها في القرآن الكريم إلا في الآية السابقة.

والإغراء: الإيساد، وقد أغرى الكلب بالصيد، وهو منه لأنه إلزاق،

(1) لسان العرب، دار صادر بيروت غ ر ي، ج14 ص121، 122.

(2) سورة المائدة، الآية: 14.

(3) الكشاف عن حقائق التنزيل، دار المعرفة، بيروت 1/ 601.

وأغريت الكلب: إذا أسدته وأرّشته[4]، ونفهم من الإيساد والتأريش التحريض والتحريش، وإغراء الكلب بمعنى التحريض ألا يتضمن تحسيناً للأمر المغري به في نظر الكلب حتى يفعله؟

والاسم من الإغراء الغَراة[5].

وقد يعبر عن الإغراء بلفظ الغراء وهو الاسم من الفعل غَرِيَ به أولعَ به[6] ومنه قول شاعر المعلقات الحارث بن حلزة:

لا تَـخـلـنـا عـلـى غـرائـك إنـا قـبـلُ مـا قـد وشـى بـنـا الأعـداءُ[7]

أي لا تحسب أنا جازعون لإغرائك الملك بنا، فأنت لست أول من يفعل ذلك، بل إن الأمر بالنسبة لنا لمعتاد، طالما ألفناه من الأعداء، ولن يؤثر فينا إغراؤك الملك بنا، كما لم يؤثر فينا إغراؤهم السابق للملك ضدنا.

والمغرُوَّان: السهم والرمح، ومن الأمثال العربية: «أدركني ولو بأحد المغروَّين»[8]، يضرب مثلاً في طلب السرعة والتعجيل بالإغاثة.

والغَرِي نصب كان يذبح عليه النسك. والغَرَى الْحُسن، والغَرِيّ الحسَن من الرجال وغيرهم.

وكل بناء حسن غري ولذلك عرف البناءان المشهوران بالكوفة بالغَرِيَّين، وفيهما أنشد الشاعر:

لـو كـان شـيء لـه أن لا يـبـيـد عـلـى طـول الـزمـان لـمـا بـاد الـغَـريّـان

قيل بأنهما قبرا مالك وعقيل نديمي جذيمة بن الأبرش، وسميا بالغريين لأن النعمان بن المنذر كان يغرِّيهما، أي يطليهما، بدم من يقتله في يوم بؤسه[9].

---

(4) ابن منظور، السابق الصفحة نفسها.

(5) الجوهري الصحاح 6/ 2445.

(6) الجوهري الصحاح 6/ 2445.

(7) أبو بكر بن الأنباري شرح المعلقات السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون دار المعارف بمصر 1400/ 1980 ص454.

(8) الجوهري الصحاح 6/ 2425.

(9) ابن منظور، لسان العرب، غ ر ي، دار صادر بيروت، ج14 ص121، 123.

ولعل لمعنى الحسن الموجود في الغرى علاقة بالتغرية، أي الطلي، وذلك إذا ماشينا الرواية السابقة في سبب تسمية قبري مالك وعقيل بالغَرِيَّيْن، ثم توسع العرب بعد ذلك في إطلاق الكلمة على كل ذي حسن حتى ولو لم يكن مجلوباً بطلي فوصفوا الرجل الوسيم بقولهم غريّ أي ذو حسن ولو كان حسن البداوة الذي عناه المتنبي بقوله:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية   وفي البداوة حسن غير مجلوب

ومن المعاني التي يدور حولها لفظ الغِراء والغَراء: الملازمة قال الأصمعي في قول الشاعر:

إذا قلت مهلاً غارت العين بالبكا   غِراءً ومدتها مدامع حفَّل

غارت فاعلت، من غرِيتَ بالشيء إذا لزمتَه[10]، قال ابن منظور: «غريَ به غراة فهو غريّ لزق به ولزمه»[11].

وربما كان معنى الغراء الملازمة لأن المادة التي يُلزق بها تسمى كذلك أي غراء[12] فأطلق الغراء على الملازمة إطلاقاً مجازياً ثم مات هذا المجاز وتعومل مع اللفظ حقيقة في الملازمة، فقالوا الغراء: الملازمة.

ومما يشترك مع الإغراء في الجذر اللغوي غَرْوَ، ومعناها: عجب قال الزمخشري: «لا غروَ من كذا، أي لا عجب»[13].

وما دام معنى الغرا بالقصر، والغراء بالمد، والجذر: غ ر ي وما تصرف منه، كلها تدور حول اللصوق والحسن والطلي والعجب والتحريض على الشيء والولوع به، فهل يمكن أن يكون لبعض هذه المعاني علاقة ما بالمادة: غ و ر، التي منها غار مثلاً؟

---

(10) أبو بكر بن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص455.

(11) اللسان 14/ 121 ـ 122.

(12) قال الجوهري في الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط2 دار العلم للملايين 1399/ 1979، 6/ 2445: «الغِراء الذي يُلصق به الشيء، يكون من السمك إذا فتحت العين قصرت وإن كسرت مددت، تقول غروتُ الجلد أي ألصقته بالغراء».

(13) أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت 1402/ 1982، ص324.

وانطلاقاً من نظرية ابن جني التقليبية الاشتقاقية[14] فإن العلاقة ربما تكون قائمة، ولكن ندع عنا هذا الآن ونعد القول في هرم.

قال أبو نواس بيتاً كان مطلعاً لقصيدة، جرى على أفواه كثير من الناس، خصوصاً أولئك الذين لا يرغبون أن يلح عليهم الناس في طلب شيء ما ولو كان نقداً لصالحهم، استعمل فيه الإغراء بمعنى الحث على فعل ما والتحريض عليه، قال:

لا تـلـمـنـي فـإن الـلـوم إغـراء   وداوني بـالـتي كـانـت هي الـداء[15]

وبغض النظر عما يهدف إليه أبو نواس من شطر بيته الثاني فإنه قد استعمل في الأول لفظ الإغراء بمعنى الحث على الفعل والتحضيض على إنجازه.

ولفظ الإغراء بمعنى التحريض على الشيء المحبوب أو غيره أو أن يكون في الشيء نفسه جاذبية، مما هو مستعمل جداً في العربية الفصحى الحديثة حتى يكاد يكون سائراً على ألسنة العامة وأعتقد أن أغلب القراء الكرام يذكرون بيتاً للشاعر المصري الحديث الذي غنته السيدة أم كلثوم والذي تقول فيه: وأغريتني بفم. . . إلخ.

وعرف في النحو العربي باب سمي بباب الإغراء، بل جاء مقروناً إلى موضوع آخر تحت الباب المعنون بباب الإغراء والتحذير.

وسيبويه لم يذكره بهذا الاسم وإنما جعله الأمر والتحذير فقال بعد أن عنون لأحد أبواب كتابه بقوله: هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره استغناء عنه، «هذا باب ما جرى منه على الأمر والتحذير»[16]. ويشير بقوله ما جرى منه إلى «ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره».

كذلك أيضاً أبو العباس المبرد لم يذكر ـ فيما رأيت ـ باب التحذير

---

(14) تقوم هذه النظرية على الاشتقاق الذي يسميه ابن جني بالاشتقاق الأكبر ويتلخص في أن تقلب الأصول الثلاثية لكلمة ما مثل غرو فيقال فيها غرو، رغو، غور، ورغ، روغ، وغر، وترد كلها إلى معنى واحد عام مشترك بينها، انظر ابن جني، الخصائص تحقيق محمد علي النجار دار الكتب المصرية ودار الكتاب العربي بيروت، 2/ 133 ـ 139.

(15) ابن منظور أخبار أبي نواس ملحق الأغاني دار الكتب العلمية بيروت 1412/ 1992، 25/ 202.

(16) الكتاب تحقيق عبد السلام هارون دار القلم 1385/ 1966، ص273 ـ 276.

والإغراء بهذه التسمية وإنما ذكره تحت باب يحمل العنوان «هذا باب إياك في الأمر» بقوله «وقد يحذف الفعل في التكرير وفي العطف وذلك قولك: رأسَك والحائطَ. . . . ومن أمثالهم: أهلَك والليلَ. . . يريد بادر أهلك والليل»[17].

ويبدو أن الفارق بين التحذير والإغراء هو حب الأمر المعمول (للعامل المحذوف، أي المحذر منه أو المغري به) أو كرهه، أو وجود مضرة للإنسان به وإذاية أو وجود نفع واستفادة، ولذلك قيل في تعريف الإغراء النحوي: «هو تنبيه المخاطب على أمر محمود ليفعله»[18] ويتضح أسلوب الإغراء في المثالين «العلمَ العلمَ فإنه أساس الحضارة» و«الأخلاقَ الأخلاقَ فإنها عماد بقاء الأمة». فيقولون بأن أسلوب الإغراء يشتمل على المُغرِي ـ اسم فاعل ـ أي المتكلم، والمغرَى ـ اسم مفعول ـ أي المخاطب بالكلام، والمغرَى به أي الأمر المحبوب وهو في المثالين «العلم» و الأخلاق.

وقالوا إنه يجب نصب الاسم المغرَى به المكرر، أي «العلم» في المثال الأول و«الأخلاق» في الثاني، بعامل مناسب محذوف مع فاعله لأنه مكرر، أو يجب أن يعطف عليه مثيله أي أمر محبوب آخر مثل: الفرارَ والهربَ من الجهل والتخلف فإنهما داء عضال إذا تمكن من جسد الأمة فعليها السلام.

أما إذا لم يكرر المغرى به ولم يعطف نحو: الصلاةَ جامعة، فإنه يجوز تقدير العامل أو إظهاره فيقال: احضروا الصلاةَ جامعة.

من الشواهد المشهورة في أسلوب الإغراء قول مسكين الدارمي[19]:

أخاك أخاك إنَّ من لا أخا له ... كساعٍ إلى الهيجا بغير سلاح

وإن ابن عم المرء ـ فاعلم ـ جناحه ... وهل ينهض البازي بغير جناح

أي الزم أخاك.

---

(17) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب بيروت، 3/ 212 ـ 215.

(18) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 2/ 192، وعند عباس حسن النحو الوافي، ط3 دار المعارف 4/ 136، جاء لفظ محبوب بدل محمود.

(19) شرح الأشموني 2/ 195.

وملخص الأمر أن اللفظ المنصوب على الإغراء قد يكون مفرداً نحو: الإخلاصَ، وقد يكون معطوفاً عليه نحو: الإخلاصَ والعملَ الصالح، وقد يكون مكرراً نحو الإخلاصَ الإخلاصَ.

وقد ذكر النحاة غالباً التحذير والإغراء عقب باب النداء وقال الأشموني إنما فعلوا ذلك لأن الاسم المنصوب في التحذير والإغراء مفعول به لفعل محذوف[20] لا يجوز إظهاره كالمنادى[21].

وقد جاءت أمثال وعبارات مشهورة شبيهة بالأمثال فألحقوها بباب التحذير والإغراء في وجوب إضمار الناصب[22] فقالوا في المثل «كليهما وتمراً» أي أعطني كليهما وتمراً، ويضرب المثل لمن خير بين شيئين فاختارهما معاً وأمراً ثالثاً.

وقالوا في المثل المشهور «الكلابَ على البقر» أي أرسل الكلاب على البقر، وهو يضرب لمن يراد منه ترك الأمور على حالها من التردي والنجاة بنفسه.

وقالوا في المثل الشهير «أحشفاً وسوءَ كيلة» أي أتبيع حشفاً وتزيد سوء كيلة، ويضرب لمن يسيء إلى غيره مرتين في الوقت نفسه.

وفي القول «كلَّ شيء ولا هذا» يقدر الفعل اصنعْ، أي اصنع كل شيء ولا هذا، وقالوا في العبارة «ولا شتيمةَ حر» يقدر القول بـ ولا ترتكب شتيمةَ حر.

وفي قوله تعالى: ﴿أنتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾[23] يوجد تقدير عامل قبل «خيراً» أي انتهوا واصنعوا خيراً لكم، وقد قدره ابن هشام: وأتوا خيراً لكم[24].

وفي عبارات الترحيب الشهيرة «مرحباً وأهلاً وسهلاً» تقدير العوامل على التوالي: أصبتَ، وأتيتَ، ووطئتَ. والله تعالى أعلم.

---

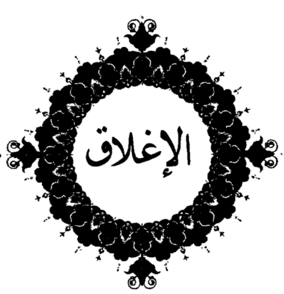
(20) أي على نية التقدير أنه مفعول به لفعل محذوف.

(21) انظر الأشموني شرح الأشموني 2/ 192.

(22) انظر هذه الأمثال والعبارات عند الأشموني شرح الأشموني 2/ 196، وعباس حسن النحو الوافي 4/ 139، وأنطوان الدحداح معجم قواعد اللغة العربية، ط4 مكتبة لبنان 1989 ص182.

(23) سورة النساء، الآية: 171.

(24) عبد الله بن جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي بيروت، 2/ 632.



الإغلاق

الدكتور بشير محمد زقلام

تطلق كلمة الإغلاق في اللغة على الإكراه، وضد الفتح[1].

وفُسر الإغلاق في الحديث: (لا طلاق ولا عِتاق في إغلاق) بالإكراه وبالغضب وبالجنون[2].

يقول ابن تيمية إن (حقيقة الإغلاق أن يغلق على الرجل قلبه فلا يقصد الكلام أو يعلم به، كأنه يغلق عليه قصده وإرادته)[3].

وقال ابن منظور: (ومعنى الإغلاق الإكراه، لأن المُغْلَق مكره عليه في أمره ومُضيق عليه في تصرفه كأنه يُغلق عليه الباب ويحبس ويضيق عليه حتى يطلق)[4].

أما الإغلاق فهو التعقيد في اصطلاح البلاغيين، قال أبو هلال العسكري: (التعقيد والإغلاق والتقعير، سواء، وهو استعمال الوحشي، وشدة تعليق الكلام بعضه ببعض، حتى يستَبهم المعنى)[5] وذلك مثل قول أبي تمام:

---

(1) انظر القاموس المحيط (غلق).

(2) انظر زاد المعاد لابن القيم الجوزية 4: 52 وفقه السنة سيد سابق 2: 249 ـ وأساس البلاغة (غلق) 327.

(3) زاد المعاد 4: 52.

(4) لسان العرب (غلق) 12: 165.

(5) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري 52 وانظر معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة 560.

والـمـجـدُ لا يـرضَـى بـأن تـرضَـى بـأن   يَرضَـى الـمُـعـاشِـرُ منـك إلا بـالـرِّضـا[6]

وفي مصطلحات الأدب أطلقت هذه الكلمة على جميع الأعمال الأدبية التي تصل إلى نهاية من لون ما[7].

أما الفلاسفة فقد استعملها مؤرخوهم عندما يتحدثون عن مذهب ألم كلياً بالفكر الفلسفي وقام نظرياً بتفسير كل الظواهر الفكرية أو التاريخية دون أن يترك شيئاً خارج ما تنطوي عليه هذه النظرية[8].

ووصف علماء الاقتصاد والسياسة الإغلاق بالتعجيزي (lock out) وأرادوا بذلك: حق صاحب العمل في إغلاق مصنعه ومنع العمال من دخوله، في حالة حدوث نزاع معهم، مستعملاً بهذا الإغلاق السلاح الاقتصادي في إيقاف العمل والأجور لإجبار العاملين على قبول شروط معينة خاصة بالعمل والمرتبات، وهو بهذا المعنى يختلف عن الإضراب عن العمل إذ إن الإضراب يقوم به العاملون لإجبار صاحب العمل على تلبية مطالبهم، وهو معترف به في كل البلاد تقريباً، أما الإغلاق فإنه يخضع لتنظيم قانوني دقيق[9].

وتعني كلمة إغلاق هندسية: حجز أو غلق الخط للأغراض الهندسية (Blocking of line for engineering work)[10].

المراجع

- أساس البلاغة للزمخشري، دار المعرفة بيروت لبنان 1402هـ 1982م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم الجوزية ط مصطفى البابي الحلبي وشركاه القاهرة 1391هـ 1971م.

---

(6) انظر كتاب الصناعتين 52.

(7) انظر موسوعة البحث العلمي وإعداد الرسائل والأبحاث والمؤلفات مصطلح رقم (784).

(8) المرجع السابق نفس الصفحة.

(9) انظر الموسوعة العربية (إغلاق) 2: 326، 327، ومعجم المصطلحات العلمية والفنية (غلق) 484، الموسوعة العربية الميسرة (إغلاق) 175.

(10) معجم المصطلحات العلمية والفنية (غلق) 484.

- علم البديع للدكتور عبد العزيز عتيق، دار النهضة للطباعة والنشر بيروت 1404هـ 1984م.
- فقه السنة سيد سابق ط الثالثة نشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان 1397هـ 1977م.
- القاموس المحيط للفيروزأبادي، مكتبة النوري، دمشق (د ت).
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر لأبي هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ط عيسى البابي الحلبي وشركاه (د ت).
- لسان العرب لابن منظور طبعة مصورة عن طبعة بولاق، مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة (د ت).
- معجم البلاغة العربية د. بدوي طبانة ط، الأولى، جامعة طرابلس كلية التربية، 1397هـ 1977م.
- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس، الطبعة الثانية مكتبة لبنان 1984م.
- معجم المصطلحات العلمية والفنية، إعداد يوسف خياط، دراسات لسان العرب بيروت (د ت).
- موسوعة البحث العلمي وإعداد الرسائل والأبحاث والمؤلفات، د. عبد الفتاح مراد، الكرنك للكمبيوتر الاسكندرية (د ت).
- الموسوعة العربية العالمية، الطبعة الثانية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع 1419هـ 1999م.
- الموسوعة العربية الميسرة إشراف محمد غربال دار الشعب القاهرة ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر 1810م.



الدكتور عبد الكريم أبو شويرب

للإغماء جانبان الأول يتعلق بالطِّب والثاني بالفقه والشرع، وسأكتفي بتقديم الجانب الأول.

وغَمَى عليه أو مُغمى عليه أي غشيَّ عليه أي فقد الشعور كلياً أو جزئياً ويعبر عنه في الطب أيضاً بالغيبوبة أي غياب الذهن والعجز عن الحركة.

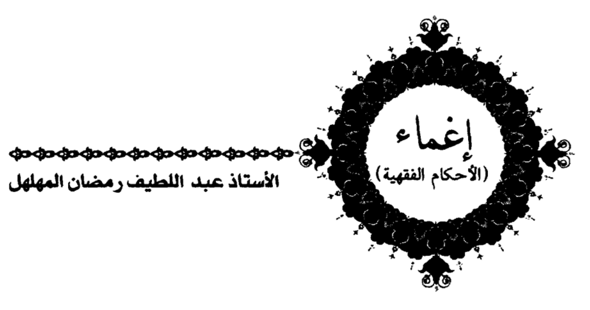
والإغماء عَرض من الحالات التي يتعرَّض لها جسم الإنسان وليس مرضاً بحدِّ ذاته ـ لسببٍ من الأسباب نتج عن توقف مراكز مُعيَّنة بالمخ عن أداء وظائفها في الحركة والإحساس.

ويُعتبر الإغماء من الأعراض العاجلة التي تستوْجبُ الكشف والعلاج العاجل قبل وقوع المضاعفات وبعضها خطيرة لا عودة منها، لذا وجب عند مواجهة هذه الحالات التَّعرف أولاً على وقت الإصابة وسببها ومعرفة إذا كان المريض يعاني من أمراض مزمنة مثل داء السكري أو أمراض القلب أو الكلْية أو غيرها.

إلا أن نسبة كبيرة من حالات الإغماء تُنتج عن إصابات الحوادث المتعددة مثل حوادث الطرق والصدمات ومنها الكهربائية وأمراض القلب والمخ والتهابات الكِلْية والكبْد والتهاب السحايا بالمخ، ومن الأسباب الطارئة حالات التسمُّم الناتجة عن الأدوية (بجرعات زائدة) أو النباتات السامَّة أو المواد المنزلية المختلفة.

والإغماء درجات ومنه البسيط والمتوسط والعميق حسب المسبب ونوعه ودرجة تأثيره على مراكز المخ والأعصاب، والبسيط منه يستجيب فيها المريض للهزِّ والتحريك أو ندائه باسمه والمتوسط قد يستوجب تأثيرات أقوى، أما العميق فلا يستجيب المصاب حتى باحداث ألم لبعض المناطق بجسمه. ومن حالات الإغماء ما يستعيد الإحساس والوعي بعد التخلص من السموم أو الأدوية التي تناولها المريض بطرحها من الجسم بواسطة الأدوية المضادة لها حسب كل حالة.

فإذا ما تأكد عدم وجود إصابة صدمة أو كسر أو ارتجاج بالمخ بطرق التشخيص والصور اللازمة وجب إجراء تحليلات سريعة للبول والدم ومعرفة وظائف الكلْية والكبد والقلب لتشخيص الحالة المرضية والاستعجال في علاجها المناسب.



الأستاذ عبد اللطيف رمضان المهلهل

من نعم الله على المسلم أن حباه بشريعة سمحة، من مظاهرها التيسير، ورفع الحرج، ووضع الإصر، لذلك فإن هناك قواعد تطبيقية، بموجبها لم يكلف الله نفساً إلاّ وسعها قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(1).

وقال جلَّ ذكره: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى﴾(2).

ومن ثَمَّ. فقد رُفع عن المغمى عليه التكاليف الشرعية التي تتطلب منه وعياً كاملاً، وإدراكاً تاماً بتطبيقها.

ومفردة [الإغماء] لا توجد في القرآن الكريم، ولا في السُّنة الغراء، لكن لفظة [غمٌّ ـ وغمام ـ وغُمَّة] مبثوثة فيهما معاً.

وهي في مواضع شتى من كتاب الله، ومن السُّنة المعطرة، وكلها تفيد [السَّتْر](3).

والإغماء لغةً: «دلالة على التغطية والتغشية. فقولهم: أُغمي على المريض. فهو مُغمىً عليه، إذا غُشي عليه».

---

(1) سورة الحج، الآية: 76.

(2) سورة الأعلى، الآية: 8.

(3) انظر مادة ـ غمَّ ـ في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص505، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج4 ص558، 559 ومفردات غريب القرآن ص365.

وذكر صاحب المعجم الوسيط أن الإغماء «فقد الحِسّ والحركة لعارض»[4].

أما عند اصطلاح الفقهاء: هو نوع مرضٍ يضعف القوى، ولا يزيل العقل، بخلاف الجنون، فإنه يزيل العقل، والإغماء أشدُّ من النوم، لأن النائم إذا نُبِّه ينتبه بخلافه.

وعرَّفه آخرون بأنه: غلبة داءٍ يزيل القوة لا العقل، فإن رسول ﷺ صار مغمى عليه في المرض الذي توفي فيه[5].

وعلى كل فإن التعريف اللغوي مطابق للتعريف الفقهي.

وللإغماء أحكام فقهية تمس العبادات، فمن بينها:

أحكام الوضوء، فالفقهاء أجمعوا على أن الإغماء من نواقض الوضوء قال ابن رشد [ينبغي أن تعلم أن جمهور العلماء أوجبوا الوضوء من زوال العقل، بأي نوع كان، من قبل إغماء أو جنون أو سُكر، وهؤلاء كلهم قاسوه على النوم، أغنى أنهم رأوْا أنه إذا كان النوم يوجب الوضوء في الحالة التي هي سبب للحدث غالباً. وهو الاستثقال، فأحرى أن يكون ذهاب العقل سبباً لذلك][6]. وذكر ابن المنذر: أن هناك فرقاً بين النائم والمغمى عليه، كما حكى إجماع الفقهاء من أنَّ الإغماء من نواقض الوضوء.

فقال ما نصه: [أجمع العلماء على وجوب الوضوء على المغمى عليه ولأن هؤلاء حسُّهم أبعد من حسِّ النائم بدليل أنهم لا ينتبهون بالانتباه، ففي إيجاب الوضوء على النائم تنبيه على وجوبه بما هو آكد منه][7].

وليس على المغمى عليه غسل إلاّ إذا احتلم، وعدَّ الفقهاء أن المصاب بالإغماء من أصحاب الأعذار، فلا حرج عليه إذا أخّر الصلاة لآخر الوقت

---

(4) انظر معجم مقاييس اللغة. ج4 ص392.
والمعجم الوسيط، ج2 ص670.

(5) انظر تسهيل الوصول ص311.

(6) بداية المجتهد ج1 ص105.

(7) المغني. ج1 ص196.

الضروري. أي أنَّ حالة الإغماء استمرت معه من أول الوقت إلى آخره، بقدر ما يتسع لخمس ركعات أو أقل لأن الصلاة لم تجبْ عليه في أول وقتها[8].

واختلف الفقهاء في وجوب قضاء الصلاة على المغمى عليه، وفصّلَ هذا الخلاف ابن حزم في كتاب المحلى، وابن قدامة في كتاب المغنى فرأى أبو حنيفة في وجوب القضاء، فيمن أغمى عليه يوماً وليلة أي إذا كانت الصلوات خمساً فأقل، وأقام دليله على حديث عمار بن ياسر.

أما إذا كان أكثر من ذلك، فلا قضاء عليه.

ورأى آخرون عدم وجوب قضاء الصلوات. واستشهدوا بآثار كثيرة من بينها: ما رُوي عن ابن عمر أن أُغمي عليه يوماً وليلة فلم يقضِ ما فاته[9].

ومن الأحكام الفقهية المتعلقة بالإغماء، ما يتصل بالاستخلاف، فإذا طرأ على الإمام عذرٌ من جنون أو إغماء أو موت. قطع الصلاة بعضُ المأمومين لإنقاذه أو نقله، واستمر الباقون في الصلاة وراء من يقدمونه منهم، أو من يتقدم بنفسه[10].

هذا فيما يتعلق بأحكام الصلاة.

أمّا في أحكام الصيام. فذكر الفقهاء أن من شروطه: العقل. فالمجنون وهو: مختل العقل. والمغمى عليه وهو: من أصابته غيبوبة، لا يجب عليها الصيام، ولا يصح منهما.

ومن زال عذره منهما بعد طلوع الفجر، فلا يجب عليهما إمساكُ بقية اليوم. ويجوز له الفطر، ويجب عليه القضاء بعد انتهاء رمضان، أمَّا من زال عذره قبل طلوع الفجر ولو بقدر النيّة ـ فيجب عليه أن يُبيّت الصيام بمجرد زوال عذره[11].

---

(8) النجوم النيرات ج1، ص160.

(9) انظر تفصيل ذلك في المحلى ج2، ص233، 234، والمغنى ج1 ص446.

(10) النجوم النيرات ج1 ص274.

(11) النجوم النيرات ج2، ص80 ـ 81.

وفصّل ابن حزم القول في قضاء الصوم على المغمى عليه وعلى المجنون، فعقد لذلك بحثاً قيّماً، عرض فيه أقوال الفقهاء من قائلٍ بالقضاء، وقائل بخلاف ذلك، ورجح ترك القضاء، مستظهراً بأن القرآن والسُّنة لا توجب قضاء الصوم على المغمى عليه. ولا على المجنون.

وذكر أن القضاء لا يجب إلاّ على أربع:

المسافر، المريض، الحائض والنفساء، المتعمد للقيء[12] وكاختلاف العلماء في قضاء الصوم، اختلفوا أيضاً في الاعتكاف.

قال ابن رشد ما نصه: «إذا جن المعتكف أو أغمي عليه، أنه ليس في هذه الأشياء وشيء محدود من قبل السمع، فيقع التنازع من قبل تشبيههم ما اتفقوا عليه، بما اختلفوا فيه»[13].

ومنشؤ الاختلاف، في أن المصاب بالإغماء يقضي الصيام والصلاة.

أو لا يقضي...! مردُّه إلى أن بعضهم قاس حالة المغمى عليه بالنائم، وآخرون قاسوها على فقد العقل.

فمن قاس المغمى عليه بالنائم. يقضي ما فاته من صلاة وصيام، ومن قاسه بزوال العقل. لا يقضي.

ومثل وصفهم في الصلاة المغمى عليه بأصحاب الأعذار، فقد وصفوا ذلك الوصف في مناسك الحج.

فالمغمى عليه إذا وصل إلى البيت الحرام، واتصل إغماؤه إلى يوم عرفة. سقط عنه طواف القدوم، أما إذا أفاق قبل ذلك بقدر ما يتسع للتطهر والطواف، وجب عليه طواف القدوم، وإن لم يفعلْ فعليه هَدْى[14].

ومن أصيب بالإغماء في زوال يوم عرفة، ثم أفاق قبل الغروب صح

(12) انظر هذا البحث مفصلاً في المحلى مسألة رقم 754 من ص226 إلى 229 ج6.

(13) بداية المجتهد ج1، ص539.

(14) النجوم النيرات ج2 ص162.

حجه. أمّا إذا استمر إغماؤه حتى خرج من عرفه، فقيل بصحة وقوفه. وقيل ببطلان حجه.

بخلاف ما لو حصل ذلك بعد الزوال، فيصح وقوفه باتفاق[15] وذكر ابن حزم «أن من أغمي عليه في يوم عرفة ثم استمر إغماؤه حتى الفجر، بطل حجه، لأنه فاته ركنان: الوقوف بعرفة ليلاً والنزول بمزدلفه والمبيت بها»[16].

أما فيما يتعلق بعبادة الأموال كالزكاة. فإن جمهور أهل العلم. أوجبوا الزكاة في مال المجنون. وفيمن أغمي عليه. واستمر إغماؤه فترة طويلة. بخلاف الإمام أبي حنيفة، فإنه يرى: لا زكاة في مال الصبي. ومن زال عقله بجنون أو إغماء[17].

ومرَّد هذا الاختلاف، إن الخطاب بالزكاة هل هو خطاب تكليف أو خطاب وضع؟ فجمهور أهل العلم رأوْا أنه خطاب وضع فلم يشترطوا العقل والبلوغ. لأن الزكاة. عبادة مالية، لا بدنية. أما الإمام أبو حنيفة فقد رأى أنه خطاب تكليف فاشترط البلوغ والعقل[18].

ومثل حكمهم في زكاة المال، ينطبق الحكم عينه على زكاة الفطر.

ذكر ابن حزم «أن زكاة الفطر واجبة على المجنون، إن كان له مال. لأنه ذكر أو أنثى حر أو عبد، صغير أو كبير، وكذلك المغمى عليه»[19].

وحيث أن المال من الكليات الخمسة في الشريعة، يجب صونه، والمحافظة عليه وأن التصرف فيه لا يكون إلاّ في يدي عاقلٍ بالغٍ سليم البنية غير ذي سفه، فالشريعة حجّرت على المصاب بالصرع أو بالوساوس أو مرضٍ يفضى إلى الموت لأنه لا يُؤنس منه رشداً[20].

---

(15) النجوم النيرات ج2 ص173.

(16) المحلى ج7، ص192.

(17) القوانين الفقهية ص88، الفقه على المذاهب الأربعة ج1 ص590 ـ 591.

(18) النجوم النيرات ج2، ص9.

(19) المحلى، مسألة 715، ج6، ص141.

(20) بلغة السالك الأقرب المسالك للشيخ، أحمد الصاوي، على الشرح الصغير لأحمد الدردير، ج2 ص137.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أَو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Eighteenth Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

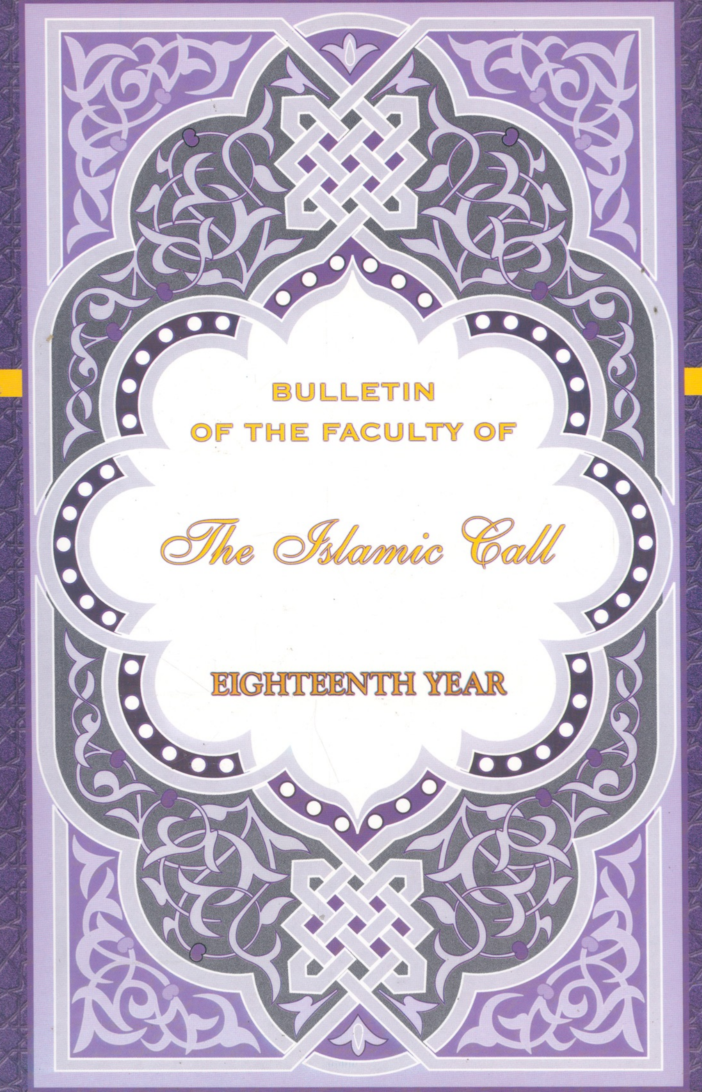
E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

1 Libyan Dinar or equivalent

معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكِّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي:
  - أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه.
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية.
- يمكن تقديم الإنتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية.
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الإنتاج العلمي وتقوِّمه على أساسها.
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة عن إنتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح.
- تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز.

«هيئة التحرير»


BULLETIN
OF THE FACULTY OF
The Islamic Call
EIGHTEENTH YEAR